Dos Ideas de la Filosofía

Primera edición española, 1940

Queda hecho el depósito que marca la ley. Copyrigth by *La Casa de España en México*

Hecho e impreso en México
Made and printed in Mexico
por
FONDO DE CULTURA ECONOMICA
AV. MADERO, 32

JOSE GAOS
FRANCISCO LARROYO

DOS IDEAS de la FILOSOFIA

(Pro y contra la filosofía de la filosofía)

LA CASA DE ESPAÑA EN MEXICO

Imp. "Industrial Gráfica, S. A.", Balderas, 130

NOTA PRELIMINAR

BAJO *el patronato de* La Casa de España en México, *dió uno de los firmantes unas conferencias, con el título de* Filosofía de la Filosofía, *en el mes de octubre próximo pasado. Estas conferencias movieron al otro de los firmantes a comentarlas en un artículo que apareció en la revista* Hoy *y que fué publicado también en un folleto. El conferenciante dirigió al autor del artículo una carta, que fué publicada en la misma revista, a petición hecha al remitente por el destinatario y otras personas interesadas. El destinatario contestó a esta carta con otro artículo en la misma revista, al que el conferenciante respondió con una nueva carta que ya no fué publicada.*

Pensamos, sin embargo, que podía ser instructiva la publicación de este diálogo en un volumen, abierto con un resumen de las conferencias [1] *y cerrado con una úl-*

[1] Las conferencias fueron a su vez el resumen de un libro que publicará *La Casa de España en México.*

tima réplica a la segunda carta y dos artículos inéditos en que los firmantes exponen de una manera directa y en la forma más didáctica posible, la idea que cada uno de ellos tiene de la filosofía. A este pensamiento responde la edición de este volumen.

Sólo nos queda expresar nuestro agradecimiento a La Casa de España en México *por la acogida dispensada a nuestra proposición de que el volumen fuera editado por esta institución, órgano y ejemplo de la más veraz cooperación entre la intelectualidad de España y la de la América española, ambición del volumen mismo.*

México, 1939.

J. G. Y F. L.

I

FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA

Resumen de las Conferencias

de

José Gaos

El programa que desarrolló el cursillo fué el siguiente:

I. La vocación filosófica como afán de saber principal.

II. La vida filosófica como vida en la abstracción: su sentido histórico.

III. De la abstracción en la contemplación de las ideas como saber de salvación a la abstracción en la reflexión de la conciencia como saber de perdición.

IV. La decepción doctrinal de la vocación filosófica por la contrariedad histórica de la filosofía. La decepción vital de la vocación filosófica en el proceso de madurez de la vida.

V. Prosopopeya del filósofo - fenomenología de la soberbia.

VI. Verdad y personalidad: filosofía y la vida en su concreción.

A la primera conferencia precedió, como lema de todas, la lectura de las siguientes palabras de Calicles en el *Gorgias* de Platón, pp. 484 y ss.:

"La filosofía es ciertamente encantadora, Sócrates, cuando alguien se da a ella mesuradamente en la juventud; pero si se cultiva más allá de lo debido, es la perdi-

ción de los hombres. Por muy bien dotado naturalmente que esté un hombre, si continúa filosofando mucho después de la juventud, es forzoso que se vuelva ignorante de todas aquellas cosas que es menester sepa el hombre que haya de llegar a ser un hombre cabal y considerado: se vuelve ignorante de las leyes del Estado; de las palabras de que hace falta servirse al hablar a los demás en los asuntos públicos y privados; de los placeres y de las pasiones propias de los hombres; en suma, se vuelve ignorante absolutamente de todas las cosas humanas... Acercarse a la filosofía en la medida en que contribuye a la educación, está bien; no le está mal, a quien es un muchacho, filosofar. Pero desde que un hombre ya mayor sigue filosofando, la cosa se vuelve ridícula, Sócrates... En un muchacho joven me place el espectáculo de la filosofía; me parece adecuado; estimo que tal joven es un hombre digno; que el que no filosofa no es un hombre digno, ni jamás llegará a hacerse capaz de ninguna acción bella ni grande. Pero la verdad es que, cuando veo a un hombre mayor seguir filosofando sin cesar, me parece que a este hombre, Sócrates, le está haciendo falta ya—una buena tanda de palos."

I. A lo largo de su historia, la filosofía ha tenido por temas la naturaleza, Dios, el

hombre, la historia, la ciencia—ella misma, la filosofía. Como se dice filosofía de la naturaleza, de la religión, de la historia, para designar aquellas filosofías o partes de la filosofía cuyos temas son respectivamente la naturaleza, la religión, la historia, para denominar la filosofía o la parte de ella que se ocupa con la filosofía misma no hay término más propio que el de *filosofía de la filosofía,* de oriundez diltheyana. El tema de las conferencias no fué directamente la filosofía de la filosofía a lo largo de la historia de la filosofía, sino la filosofía de la filosofía en la actualidad. Pero en cuanto que la filosofía actual lleva en su seno la pasada, aquel tema no podía dejar de serlo de las conferencias indirecta y parcialmente. En la actualidad, el vocado de la filosofía, a quien su vocación por ésta lleva a hacerse *profesional* de ella, esto es, a erigirla en principio de su vida, de su ser, de él mismo, *decepcionado* de la filosofía, esto es, de su principio, de su vida, de su ser, de sí mismo, se *obstina* en la filosofía, esto es, en su principio, vida y ser, en sí mismo, en la doble forma de una *reflexión* sobre sí, sobre su ser, su vida y el principio de una y de otro, y de una *exposición*—historia, cuento y confesión—de esta reflexión, siguiendo las cuatro etapas

de la vocación, profesión, decepción y obstinación.

La vocación fué primero analizada según el concepto corriente, que la presenta como una relación subjetivo-objetiva de inclinación o gusto, atractivo o llamamiento, en suma, de motivación de la dedicación a una actividad y vida, de la información de una vida por una actividad. El análisis de los motivos subjetivos y objetivos, efectivos y aparentes, principales y secundarios, iniciales, ulteriores y permanentes, latentes y patentes, mostró en ella una relación dinámica, un proceso, de descubrimiento o revelación y de decepción o satisfacción, de intención y realización, central en el proceso todo de la formación de la personalidad en el medio de la cultura en que y con que el individuo se encuentra, y cuyo curso normal va de la potencia de los motivos objetivos a la patentización de los subjetivos. Con arreglo a esta norma, la vocación filosófica aparece en su iniciación motivada patentemente por el objeto: la filosofía en su realidad cultural histórica, constituída para el moderno en dos estratos, antiguo, griego, y cristiano-moderno, y definida tradicionalmente como un afán de saber caracterizado como definitivo o absoluto, total sin particularidad, necesario y posible. La ne-

cesidad de este saber fué examinada como necesidad para el afán de saber puro ilimitado, para la vida y para la muerte, y mostró en él un saber de urgencia y de salvación que no puede menos de concebirse inicialmente como un saber sustancial. La trayectoria de la necesidad del saber al saber sustancial fué recorrida, en parte, en los términos siguientes:

"Una efectiva experiencia de la vida cotidiana, en cuyo alcance y límites no puedo, pero tampoco es necesario entrar, nos enseña que el saber es necesario para sinnúmeras cosas de la vida. Necesitamos saber para llevar a cabo mil y mil cosas de la vida. Pero necesitamos también, y más aún, saber para poder *llevar a cabo* la sola y una vida misma. Una convicción tan arraigada cuanto general, como consecuencia y muestra que es de nuestro formarnos en una cultura informada por ella, es, de hecho, la de que un saber de la índole y los caracteres del definitivo es necesario para la vida en su totalidad.

La vida es ella misma definitiva. Con el suyo, pone fin a todo lo demás de ella, de esta vida. El fin de la vida incluye toda la vida anterior a él; excluye toda ulterioridad a su fin de nada de ella, de esta vida—como hacía lo definitivo en general.

Pero este fin es—la muerte. La muerte

es lo único definitivo de la vida, y por ende lo que le confiere propiamente a la vida misma su carácter de: algo definitivo. Todo lo demás de la vida, todo lo que no es la muerte, todo lo anterior a la muerte *e incluso en ella,* en el límite, es en este respecto provisional. La vida sólo es definitiva en su totalidad y la totalidad se la da la muerte.

Un saber para la vida en su totalidad, o en cuanto definitiva, ha de ser, pues, un saber definitivo y total. Pero en cuanto que lo definitivo *de* la vida y *en* la vida, es propia y originariamente la muerte, el saber definitivo, para la vida en su totalidad, es más propiamente un saber para la muerte.

Mas la muerte puede ser el momento inmediato a aquel que vivimos—a cada momento. La vida es continua inminencia de su fin. Por eso es urgencia de vivirla. Cada momento de ella es un instante, una instancia—que nos *insta* (Zubiri) a vivirla con urgencia. El saber necesario para la vida, esto es, para la muerte, esto es, para el momento inmediatamente siguiente a aquel que vivimos, ha de ser un saber capaz de decir su *última palabra* en este momento, lo más cercano posible al presente. Ha de ser un *saber de urgencia*, un saber tan urgente como la vida misma para la

cual es. La inserción del saber definitivo en la vida requiere de él esta nota de urgencia. La estructura misma de la vida, su carácter de urgencia, se comunica al saber que es para ella.

Estas convicciones tienen su sede y raíz en algo más profundo y decisivo todavía que ellas mismas: en una manera de sentir y considerar la vida que es específica, distintiva, de la cultura antes aludida.

En cuanto saber de urgencia para la vida y la muerte, el saber definitivo es sentido como *saber de salvación* o salvador. Mas para que este concepto de salvación tenga sentido, dondequiera que sea, es menester que lo tenga previamente, en el mismo sitio, el concepto de *perdición*. Y así es en cuanto al saber definitivo como saber para la vida y la muerte. La vida es sentida como perdición de que tenemos que salvarnos, por lo menos en el último momento, en el momento de la muerte, esto es, en el momento *próximo, urgentemente*—por medio del saber definitivo.

Perdición tiene dos sentidos. Uno inmediato, el de desorientación. Otro primario: el de fluctuación, instabilidad, movilidad, inquietud.

El perdido es, por lo pronto, el desorientado. La vida ha de ser sentida como desorientación, si algo en ella, el saber, se

siente como orientador y salvador. La vida se siente efectivamente como desorientación, en cuanto se retrae de las orientaciones que le son dadas por la cultura en que se encuentra hacia su nudez y pureza individual. Así en la filosofía, como veremos. Así en la raíz de la experiencia religiosa, en el pecado, o situación de pérdida de las orientaciones contenidas en la religión.

Ahora bien, el perdido, el desorientado, el que acaso empieza por no saber hacia dónde moverse—urgido por la vida, instado por ella, empieza a moverse hacia un lado y hacia otro, vacilante—*fluctúa*. Aunque el perdido, en cuanto desorientado, se encuentre en esta situación sobre tierra firme, por ejemplo, dentro de un bosque, ejemplo clásico (cartesiano), sus movimientos, de ida y venida, identifican su situación a la del fluctuante—que es propiamente la del que fluctúa en un elemento, él mismo fluctuante. En efecto, el que fluctúa en sentido propio, está perdido, no puede orientarse, porque se encuentra a merced del elemento fluctuante, esto es, que se mueve u orienta *de suyo*, con indiferencia—por lo menos—respecto a los puntos que serían cardinales, salvadores para el perdido. Esta indiferencia y esta autonomía de los movimien-

tos del elemento fluctuante son el definitivo constituyente del peligro o riesgo que toda perdición implica. La desorientación y pérdida en un elemento firme, dentro del bosque, es también efecto de una *indiferencia de sus términos o caminos*, consecuencia de una falta de todo punto cardinal o equivalente a esta falta, la cual lleva al perdido acá y allá, como si el bosque mismo se moviese o fuera un elemento propiamente fluctuante. El hombre no está nunca irremisiblemente perdido mientras está sobre un elemento firme, lo que implica la posibilidad de moverse y orientarse *por sí*, no la forzosidad de ser movido y des-orientado por el elemento.

Por lo mismo, lo fluctuante es lo superficial. Se fluctúa sobre las ondas. Lo fluctuante, en efecto, no es lo proceloso. Procelo es la alta mar y el mar de fondo, juntamente. Procelosidad, la fluctuación del fondo, si se quiere—la perdición irremisible.[1] Pero si la vida es sentida como des-

[1] El Diccionario de la Academia española, de acuerdo con los del latín clásico, no registra más que "procela, borrasca, tormenta", y "proceloso, borrascoso, tormentoso, tempestuoso". Pero como define la mar de fondo "agitación de las aguas causada en alta mar por los temporales o vientos tormentosos", he creído posible interpretar la procelosidad del mar en los términos empleados, a falta quizá de otros más propios.

orientación, y por ende como fluctuación, no es sentida como perdición irremisible. Si la vida fuese sentida como procelosidad, o fluctuación incluso de su fondo, como perdición irremisible, no sería posible que se le apareciese en su seno nada con el carácter de salvador. La vida es sentida como perdición remisible, como fluctuación, que afecta a lo relativamente superficial solo, que no conmueve un fondo, firme, en el que *echar pie* y salvarse.

La salvación se presenta, correlativamente, como la orientación en lo estable, como la estabilización, como inmovilidad y quietud, como descanso. El salvado, si lo está verdadera, definitivamente, ya no tiene más que hacer sino tumbarse y reposar. La salvación requiere e implica, pues, algo estable, consistente o constante, permanente, seguro y como lo fluctuante es lo *super*ficial, lo seguro es el fondo, lo que sostiene o *sus*tiene, lo *sub*stante.

Y en efecto, el saber de salvación se presenta como el descubrimiento de algo substante a que agarrarse, a que *subirse*, en que *echarse*. Se presenta como el descubrimiento de las substancias. La perdición irremisible sería la falta de fondo o sub-stancia a que acogerse. Afán de saber

definitivo y salvador es afán de saber sustancial, es afán de *sustancialidad, sustancialismo*. La perdición irremisible es la absoluta *insustancialidad.*"

La posibilidad del saber filosófico fué reducida a la concepción de él como saber de los principios, mostrando en éstos lo total sin lo particular, lo primero y lo último o lo definitivo; lo superior y lo absoluto y lo inferior o lo substante, sustancial o salvador; lo extremoso, lo trascendente, lo aparte o abstracto, en el doble sentido de lo difícil o abstruso y lo distintivo y dignitativo: lo principal y lo principesco. En suma: afán de saber principal—de principalidad por el saber, la filosofía. (La congruencia de naturaleza, interna, entre los dos estratos históricamente superpuestos y unificados—el problema de la "filosofía" "cristiana"—no pudo ser abordado.)

II. La tendencia de toda vocación a informar la vida entera origina la dedicación, la consagración profesional, la profesión. Al examen de la vocación filosófica debía seguir, pues, el de la profesión filosófica, hecho concéntricamente desde su aspecto externo hasta su intimidad última. Presentándose ante todo la profesión filosófica como vida en la abstracción, era menester mostrar, por debajo de la abs-

tracción intelectual, mero tema de la psicología de la inteligencia, y siguiendo al lenguaje vulgar, que conoce el tipo humano del abstraído, que no es el distraído ni el aburrido, toda una abstracción vital, fundamento y condición de posibilidad de la intelectual. La necesidad de la abstracción intelectual no sería satisfecha, ni superada su dificultad, dimanante de la presencia obsedente de la vida, las tentaciones, si no existiesen las técnicas de la abstracción vital, desde el aspecto y porte, del extravagante, del aparte, el que se aparta del camino recto o *derecho* con un aire *siniestro*, pasando por los habitáculos que son recintos de abstracción (bibliotecas, laboratorios; la naturaleza como refugio contra la sociabilidad), hasta los medios y métodos sensibles de la mística y de la filosofía. Pero la *abs*tracción no sería posible si la vida no fuese *con*creción *ex*plosiva, situación determinada por una *circun*dancia o *circun*stancia, *con*vivencia en *co*rrelaciones: el tema de la abstracción conduce al tema de la estructura misma de la vida. La abstracción filosófica, no sólo en su meollo intelectual, sino en toda su amplitud vital, fué a continuación documentada con los testimonios históricos y descrita en su forma y contenido contemporáneos. Abstracción es *de* algo

en algo: la filosófica contemporánea, *de* la vida concreta contemporánea, *en* el horizonte de libros, la biblioteca y las operaciones llevadas a cabo en ella. El análisis y la exposición de la vida concreta contemporánea y de la vida en el horizonte de libros o la biblioteca hechos en la segunda conferencia fueron resumidos al comienzo de la tercera en estos términos:

"La vida concreta contemporánea caracterizada más aparentemente que por nada por el dominio o primado de la técnica física, manifiesto en la invasión de artefactos, de aparatos, por todas partes. Técnica que es fundamentalmente una técnica de lo mensurable o del movimiento en el tiempo y en el espacio, de la traslación o las comunicaciones; que ha evolucionado en el sentido de la velocidad creciente y producido la multiplicación de las situaciones vitales y de las ocupaciones o quehaceres, pero correlativamente, por no haber alargado la técnica biológica los módulos cronológicos naturales, su acortamiento—reduciendo las dimensiones de todo, acercándolo todo, llegándose a todas partes, descubriéndolo todo. Que ha producido funcionalmente también, porque la profundidad es en la vida una función de la latitud temporal, de la sobra de tiempo, no de la falta en que hoy le echa-

mos, su superficialidad—vaciando, eviscerando, desentrañando progresivamente, no sólo a la vida, sino a la naturaleza y al mundo entero, de toda hondura, de toda intimidad, de pasiones y de placeres profundos, de todo misterio, de todo prestigio, desprestigiándolos, pues. Lo que significa un rasgo de animalidad y retroceso hacia ella, pues el animal se diferencia justamente del hombre en carecer de la reflexión creadora de la vida interior y de la intimidad que caracteriza al hombre, cuando éste no la abre y entrega. Superficialidad y desprestigio que se manifiestan particularmente en el otro gran carácter aparente de nuestra vida: la publicidad en todos los sentidos de esta palabra. Publicidad en el sentido restringido en que la empleamos para designar el anunciarse, el figurar en las crónicas de sociedad, el provocar reportajes o interviús o prestarse a ellos, el retratarse en todas las ocasiones, y demás formas de exhibicionismo o salida a la plaza y exposición a la vergüenza públicas. Publicidad en el sentido del primado adquirido por la vida pública y política sobre la privada e íntima, hasta expulsar a éstas de sí mismas y hacernos vivir en continua, no convivencia de personas conocidas, escogidas y dilectas, sino vecindad, codeo y tuteo públicos

con gentes anónimas. Vida, en cuanto vertiginosa y trepidante por un lado, superficial y puramente pública por otro, en definitiva fluctuante, perdida, insustancial, falta de toda principalidad y distinción. Proletarización de la burguesía y la aristocracia, en inexorable sanción histórica al incumplimiento de la misión de *aristo*cratizar o *mejorar* a la plebe. Vida extremosa y extremista, por el lado *opuesto* al de la filosofía, y en cuanto ex-trema, excéntrica o vida de personas sacadas de su centro o des-centradas. La vida en el horizonte de libros o la biblioteca, bajo el imperio de la bibliocracia a que ha llegado la evolución histórica del libro salido de la palabra, y la evolución de esta misma y del hombre, que la tiene por atributo distintivo. Leer—estudiar—pensar—escribir, pero en un recurrir, no de los libros a la vida, sino de la vida a los libros, y de unos libros a otros, a libros sobre otros libros, a libros no leídos, sino *consultados*, mediante índices y bibliografías. En un recurrir, no de los libros a la mente, sino de los libros a la escritura, en forma de notas y papeletas, con una pérdida creciente de la lectura íntegra y cursoria y del sentido orgánico y vital de las obras, en favor de una mecanización y tecnificación y correlativa despersonalización y de-

secación crecientes de la lectura, del trabajo intelectual todo, hasta del descubrimiento, invención y creación mismas. Con una erección de formas sólo justificadas en ciertas partes, en criterio universal de la naturaleza y validez del pensamiento y de la palabra. Y con el resultado de una vida intelectual en el fraude y la simulación de lectura y saber, pero en una efectiva incomprensión creciente. En todo lo cual se encarnan la pereza mental, la tendencia de la vida a la inercia y a la abyección, a la dominación, no esforzada, pero efectiva de las cosas, por el vivirlas, que les da sentido, sino ilusoria, supersticiosa y medrosa, paradójicamente primitiva, por la magia de sus dobles, en consonancia con los caracteres de tecnicidad, superficialidad, publicidad, insustancialidad y falta de distinción de la vida contemporánea en general."

El contenido íntimo y último de esta vida en la actualidad fué puesto en el historicismo, en el trabajo intelectual con base de saber histórico y con sentido histórico, y explicado por la historicidad humana. La función e importancia de la Historia de la Filosofía en el aprendizaje y ejercicio de la profesión filosófica en la actualidad constituyeron el tránsito a la siguiente conferencia.

III. Destinada a hacer vivir momentáneamente a la asistencia el revivir la historia de la filosofía que constituye el meollo de la profesión filosófica en nuestros días y a fijar el sentido de esta experiencia histórica. La conferencia tomó como filosofía contemporánea singularmente adecuada a sus fines la *fenomenología*, con su doble constitución de contemplación de ideas y reflexión en la conciencia. Primero las ideas fueron presentadas como los principios substantes y salvadores. La vida filosófica, sobre la base de la abstracción ascética, como abstracción ideativa y participación salvadora en la beatitud divina: vida contemplativa y vida beata. A continuación se explicó el tránsito histórico de la filosofía antigua a la cristiana y moderna, contenido en forma estática en la dualidad estructural de la fenomenología, como fenómeno de la "fluctuación de las ideas" y descubrimiento de un nuevo principio substante y salvador en la conciencia. Pero la duda metódica y la reducción fenomenológica pura, como intentos de abstracción de todo lo fluctuante, errar o error, conducen a una abstracción que es enajenación vital del mundo, de los demás y de Dios, que se evidencia y experimenta imposible empresa extremista de enajenación mental

de sí mismo, de perdición irremisible e in-humanidad.

La *IV* conferencia se inició, pues, con estas interrogaciones: "¿Cuál es la *situación* del que habiendo profesado la filosofía, ha hecho la experiencia histórica de ella como un círculo de excentricidad y perdición? ¿Qué *sentido* puede encontrársele a la filosofía, después de haber hecho esta experiencia y encontrándonos en la situación que es consecuencia de ella?" Pero al llegar la filosofía misma a estas interrogaciones, se ha convertido en ellas, consiste en ellas. Una fenomenología de las expresiones interrogativas y las expresiones correlativas, las contestaciones, como sendas expresiones de situaciones vitales de sujetos, de las que los objetos de la interrogación y contestación no son más que ingredientes, conduce a considerar la filosofía como *cuestión* singular y a analizar la cuestión en general y la cuestión de la filosofía. La filosofía se presenta, a diferencia de todas las demás, *ociosas* en comparación con ella, como la cuestión *afanosa* única en que el objeto de la cuestión es el sujeto mismo, a consecuencia de una doble decepción. Decepción doctrinal, por la contrariedad que en las entrañas mismas de la filosofía arroja como re-

sultado su historia: la filosofía, en cuanto afán de saber principal, postulación de unidad, se realiza como pluralidad histórica de principios y filosofías. Y decepción vital, por la incongruencia creciente entre los caracteres de la filosofía como vida en la abstracción y el carácter crecientemente concreto de la vida hasta su madurez: una teoría de las edades de la vida y de las ocupaciones congruentes con cada una fué la realización de la sugerencia contenida en las palabras de Calicles puestas por lema al cursillo.

Las cuatro primeras conferencias fueron resumidas así al comienzo de la

V. "La personalidad humana se forma en el medio de una cultura. Esta formación empieza por consistir en una asimilación de los contenidos de tal cultura y en una asimilación a sus formas.

El desarrollo de la personalidad del filósofo, o más en general, del profesional de la filosofía, no constituye excepción. La vocación filosófica implica el encuentro con la filosofía en cuanto contenido de la cultura, y la vida filosófica queda informada por los caracteres con que este *ob-ieto* se hace *patente* ante los demás motivos constituyentes de la vocación, los motivos subjetivos, que también actúan

desde un principio, pero por lo pronto latentes o desconocidos para el sujeto.

Ahora bien, en cuanto contenido de la cultura, la filosofía se presenta como afán de saber principal o de los principios, y predica de sí misma la unidad, como atributo esencial del saber dimanante de la verdad de éste, o de su conformidad con la realidad, ella misma unificada por los principios. Y como éstos, en cuanto principios *de* las cosas, son lo *aparte* de las cosas, o lo *abstracto* por excelencia, la profesión filosófica toma la forma de una vida en la abstracción o abstracción vital, en el seno de la cual, y únicamente en él, es practicable toda abstracción intelectual. Esta abstracción vital es abstracción *de* la vida contemporánea, caracterizada en definitiva por el extremismo de la publicidad, *super*ficialidad o falta de *sub*stancialidad y principalidad, *en* la abstracción no menos extremosa del afán y el saber de lo principal y lo substante, lo más profundo o lo radicalmente íntimo.

Mas por otra parte, en cuanto contenido de la cultura asimismo, la filosofía se presenta como se presentan todos los contenidos de la cultura al hombre contemporáneo, como contenidos históricos, o de los que tiene una conciencia y un

saber esencialmente históricos. La forma específica en que la vida en la abstracción se conjuga con esta historicidad del hombre contemporáneo es la abstracción en la biblioteca, en el horizonte de libros, leídos con un sentido histórico, o como producto y expresión de sus momentos históricos respectivos, antes que como encarnación y cifra de valores y verdades intemporales y absolutas. La filosofía se presenta, pues, también como realidad histórica, como historia de la filosofía. El encuentro con la filosofía en el momento inicial de la vocación filosófica se desarrolla a lo largo de la profesión filosófica como ciencia y experiencia históricas de la filosofía. Pero todo esto quiere decir que la filosofía es vivida como pluralidad histórica de filosofías, que recorren y cierran un círculo desde la abstracción en la contemplación de las ideas, o los términos supremos de lo trascendente, hasta la abstracción en la reflexión de la conciencia, o los términos extremos de lo íntimo. Círculo de perdición, en riguroso contraste con el carácter de salvador que ungía al saber principal e instaba el afán de él, y en flagrante disconformidad con la unidad y verdad que este presunto saber predica de sí, esto es, en flagrante falsedad.

A la vez, la congruencia entre los caracteres propios de la filosofía y los peculiares a la edad del inicio de la vocación, de la edad juvenil, la edad de la relativamente preponderante introversión o versión hacia los contenidos ideales e imaginativos de la vida, hacia los principios de las cosas, con *abstracción* de la realidad de éstas y de la vida en su concreción, y con particular desconocimiento de sí misma y del fondo subjetivo de la persona, esta congruencia se torna progresiva incongruencia de la filosofía con la vida, en el proceso de madurez, de integración o de *con-creción* de ésta, que le da como gran revelación y atributo específico de la edad madura el sentido de la realidad en su totalidad y la capacidad de aceptarla en los aspectos negativos intrínsecos a toda realidad, incluso en los que afectan a la realidad de la propia persona.

El profesional de la filosofía arriba así, justo en el momento central de la madurez de la vida, en el momento que debiera ser de plenitud de ella, a una situación vital en que aquello que ha informado su vida, que constituye su propio ser, se le hace cuestión. *Su propio ser se le hace*

cuestión. El saber que de la filosofía, esto es, de sí mismo, efectivamente posee, se le revela como siendo más efectivamente aún ignorancia de lo que la filosofía, de lo que él mismo sea. El profesional de la filosofía se encuentra con que se ha tornado para sí mismo desconocido, sorprendente, siniestro, casi monstruoso. La estimación y el aprecio de la filosofía y de sí propio, expresos en el carácter *dignitativo* del saber *principal*, vienen a resultar injustificados. La desestimación y el menosprecio de la filosofía y de sí propio no pueden menos de reemplazarlos. El curso de la vida incoada a la voz de la filosofía se le resume en un proceso de decepción, de doble decepción, doctrinal y vital, del afán como el cual se presentaran un día su vocación y las consiguientes profesión y vida toda. Pero esta cuestión del propio ser es la cuestión afanosa por excelencia. El ser—la vida—urge—insta. Hay que persistir en el ser—o dejar de ser. Por su parte, la decepción del propio ser es situación insostenible. Persistir en el ser de la decepción es la abyección. Mas en el simple hecho de que la situación de decepción del propio ser se exprese en forma de cuestión, en el hecho mismo de hacerse cuestión del propio ser, se supera ya la

resignación inerte y el abatimiento abyecto, hay ya un conato de persistencia en el ser con una nueva valoración positiva de él, hay ya la idea y la postulación de un nuevo saber de él.

El que hizo profesión de la filosofía, el que ha llegado a una situación de decepción respecto de la filosofía o de sí propio, el que ha venido a ser cuestión para sí mismo, se inclina sobre la filosofía, que constituye su propio, íntimo y abismático fondo, y se interroga: ¿qué es la filosofía? La madurez de la vida a que ha arribado le capacita para resistir el espectáculo: los auténticos motivos en la vocación filosófica: los motivos subjetivos, el carácter, la personalidad del que siente inclinación o gusto por el saber principal, afán de él; del que se siente atraído o llamado por él hasta el punto de dedicarse o consagrarse a él, con abstracción de todo lo incongruente con él en la vida; de profesarle como forma extrema de vida. El carácter, la personalidad del sujeto de la filosofía, del filósofo, se le hace patente en una filosofía de la filosofía o del *saber principal*, que interpreta las modalidades de éste como *saber de salvación* y *saber de perdición*, que supera el *saber de decepción* implícito en la cuestión de la filo-

sofía con un *saber de obstinación* en la filosofía postulado en la misma cuestión, y que es propiamente la *prosopopeya dei filósofo.* Esta prosopopeya, en los cuatro sentidos de la palabra—1) descripción de la personalidad del filósofo como 2) desenmascaramiento de su 3) afectación, 4) personificando en él lo propio de entes sobrehumanos—requería una fenomenología de la soberbia, que fué desarrollada en los siguientes puntos y sendos capítulos. 1) Determinación por respecto a los fenómenos afines: humildad; orgullo, inmodestia y modestia; vanidad, presunción, petulancia, pedantería; altanería, arrogancia; fatuidad; ambición, egoísmo. 2) Etimología: *superbia,* de *super-eia,* raíz indo-europea, *ser sobre* o *estar encima,* superioridad en sentido material y social concretos, antes que el abstracto actual; pre-ferencia. 3) El *quién,* el sujeto de la soberbia (iniciación). Entes no humanos de quienes se predica la soberbia, inanimados (la montaña), vegetales (la encina), animales (el león, el pavo real). Cosas humanas (un soberbio monumento, una prosa soberbia). Entes humanos. Desde el punto de vista del sexo: la mujer como no constituyendo en general sujeto propio de la soberbia, sino de orgullo o

vanidad. Desde el punto de vista de la edad: la soberbia desde la niñez y juventud como inclinación a algo que tendrá su plenitud sólo en la edad adulta. La soberbia, fenómeno esencial y propiamente varonil, viril. Desde el punto de vista de los tipos profesionales: la soberbia política, de los soberbios o los grandes de la tierra, los hombres de poder, y la soberbia intelectual, de los intelectuales u hombres del poder de la inteligencia. 4) El *habitus* de los soberbios: la cabeza y la altanería; la mirada; la actitud; la palabra, el gesto y el ademán y la prosopopeya, gravedad, pompa, solemnidad-pedantería en el lenguaje; el tocado-copetes, vestido, calzado-coturnos; el sitio-sitial-distancia física, moral y social, apartamiento, abstracción y soledad, distinción, principalidad y arrogancia, soberbia y compañía, amistad y amor. 5) El *concepto:* la relación de superioridad y sus términos superior e inferior: el *en qué* superior e inferior. La relación espacial como figurada y la de valor social como propia: la relación espacial de superioridad, relación antropocéntrica y antropomórfica. Antinomia implícita en el fenómeno social contra-sentido de la relación de superioridad social de la soberbia: necesi-

dad de socios para negarles la sociedad. 6) El *en qué* y el *cómo*: la soberbia, ni superioridad efectiva, ni afán de superioridad, ni ambición o apetito, sino conciencia de posesión de superioridad. En algo intrínseco a los sujetos, lo más intrínseco, algo individual; diferencia con el orgullo. En algo superlativo, en *lo más;* diferencia con la vanidad. Convergencia de lo más intrínseco e individual con lo superlativo en la inteligencia y la palabra, según valoración tradicional fundada en la naturaleza distintiva del hombre. El poder como atributo de la personalidad misma. El *cómo*: el extremismo de la soberbia o la superioridad, incluso si fuese un mal: la insistencia en el mal u obstinación, piedra de toque de la soberbia. 7) Explicación del carácter viril de la soberbia por el no intelectual de la mujer y la falta de poder en el niño y el joven. 8) El *sobre qué* o *quién:* sobre *lo que* o *quién más* en el orden del *en qué,* de la inteligencia y el poder: entes humanos o inteligentes y poderosos presuntamente congéneres o de rango superior: un presuntamente igual al que superar, un presuntamente superior al que igualarse y superar. La mujer y el niño y el joven, ni siquiera objetos de soberbia, sino sólo de orgullo o vanidad. Dios

como *el que más.* El ápice de la soberbia: el enfrentamiento o confrontamiento con Dios, la identificación con Dios o deificación, la superioridad y dominación sobre Dios. 9) El *quién* (continuación): el soberbio arquetípico, el hombre que se mete con Dios: el filósofo y el blasfemo. La identificación con Dios en el saber de salvación. La superioridad y dominación sobre Dios en la citación de Dios ante el tribunal de la razón para que pruebe y justifique, si puede, su existencia y naturaleza de Dios. La soberbia como gravitación y salvación *en sí.* Soberbia, sustancialidad y filosofía. 10) El *quién* (conclusión). Entes no humanos no de experiencia. El demonio según sus nombres comunes y propios. Lo diablesco, endiablado y diabólico; lo endemoniado y lo demoníaco; lo luciferino y lo satánico: lo dinámico, la fuerza y la impulsión; la grandeza y el poder; la inteligencia deslumbrante y capciosa; la obstinación en la maldad. 11) Filosofía y soberbia. "*Armonía preestablecida* entre la filosofía y la soberbia. En ambas se dan las mismas notas capitales. *Intelectualidad:* la filosofía es cosa de *saber;* la soberbia, *conciencia* de superioridad *intelectual. Sustancialidad salvadora:* la filosofía busca lo sus-

tancial salvador y piensa encontrarlo en la soberbia sustancialidad y salvación en sí. *Abstracción:* la filosofía es *abstracción* intelectual y *vital;* la soberbia, distanciadora, aisladora *Principalidad superior y dominante,* que es, en suma, la definición, idéntica, de una y otra. En fin, *extremosidad trascendente* de lo humano y *metafísica,* que se patentiza en el carácter *definitivo* y *absoluto* del saber de los principios y de éstos mismos, y en los elementos *divinos* y *demoníacos* del fenómeno de la soberbia en su modalidad apical." 12) Los hombres de poder y dominación. El filósofo entre el teórico y los hombres de la superioridad, el poder, la dominación, la casta del pedagogo, el político y el técnico. El teórico no es el hombre del mirar desinteresado y puramente curioso de ver y saber, que es el histórico. La *teoría* como pensamiento de los principios dominadores y la *historia* como presenciar, indagar en existencia deambulante, coloquial y efusiva, rememorar y conmemorar: el filósofo y el viajero. Dos formas fundamentales de dominación y dos tipos extremos de caracteres dominantes en relación con las edades de la vida: el hombre de la dominación en la convivencia concreta y pública, por la acción directa de la presen-

cia, la palabra oral pública, el ejemplo y la iniciativa, la responsabilidad o el responder o admitir la interpelación del presente; y el hombre de la dominación en la abstracción intermediaria y protectora, por medio de la inteligencia de los principios y la palabra oral privada o escrita, irresponsable o que teme la interpelación del presente.

Y *VI.* El proceso de la vocación filosófica, iniciado por la atracción de la filosofía como afán de saber principal, ha conducido, en el consiguiente ejercicio de la profesión filosófica, a la decepción de la filosofía y la obstinación en ella que se expresan en la cuestión ¿qué es la filosofía? La fenomenología de la soberbia ha hecho patente en ésta el motivo subjetivo del afán del saber principal. Así esclarecido sobre el fondo de su ser y de la obstinación en él, el profesional de la filosofía tiene que contestarse a la doble interrogación en que se formula la decepción doctrinal—¿cómo la filosofía, que postula la unidad de su realidad, se realiza en pluralidad?—y que le hace formularse el esclarecimiento del fondo de su ser—¿cuál es el sentido último de la soberbia y de la filosofía? La contestación a la interrogación primera requiere una teoría de la ver-

dad y la realidad. Y esta teoría aporta por sí misma la contestación a la segunda interrogación. El postulado de la unidad de la verdad del saber, en cuanto que la verdad es la conformidad del saber con la realidad, es en rigor un simple corolario de un postulado de la unidad de la realidad. Este postulado ha sido efectivamente el postulado tradicional de la filosofía desde sus orígenes en Grecia. Mas el progreso de la propia filosofía la ha traído a descubrir en la realidad más bien una pluralidad. Hay que distinguir entre las realidades abstractas, como las que son objeto respectivamente de la matemática o la física, las cuales tienen en su propia abstracción de la mayor parte del contenido de la realidad, y principalmente de los sujetos constitutivos de ésta, su universalidad, y la realidad en su integridad concreta, inclusiva de la pluralidad de los sujetos, como tiene que ser la realidad objeto de la filosofía. Y hay que hacer patente lo que late en el fondo del afán de verdad una y de la resistencia a la idea de la verdad plural. Por parte de la masa, el gregarismo y parasitismo humanos, la salvación a costa ajena, o simplemente la comodidad, el confort, como en la técnica, la física, la matemática, en lugar de la sal-

vación por sí, ya que no en sí. "La verdad una es el fenómeno intelectual, la entidad ideal propia de un ente que puede degenerar en grey. Cuando nos afanamos, no por una *verdad,* sino por la verdad *una,* nos portamos como cabezas, sí—pero de ganado. Por fortuna, no somos forzosamente rebaño. Tenemos *historia,* que es en lo que se diferencian las especies *gregarias* de los animales, de la especie humana *histórica.*" Por parte del filósofo hay el afán de poder y dominación indirectos, sobre la masa gregaria, por medio de los principios abstractos y la unidad que confieren a la realidad y a la verdad. La verdad abstracta, una, mostrenca, común y pública *de suyo,* no ha menester de comunicación ni publicación. Problema de publicación lo plantea la sola verdad concreta, plural, personal e íntima: doble problema, de posibilidad y de necesidad de su comunicación. En cuanto al primero, se apuntó la incomunicación de nuestras auténticas intimidades en que nos mantiene a los hombres precisamente la publicidad racional de las verdades universales; la sola posibilidad de una compenetración e identificación afectiva o activa; y el distinto lenguaje que tiene que intervenir en una y otra,

hasta donde puede en la segunda. En cuanto a la necesidad de la comunicación de la verdad, se opuso a la voluntad de imposición general y pública, la espontaneidad efusiva y privada. En el complejo de estos problemas de la verdad y la realidad humana se encuentra el lugar donde la filosofía y la soberbia revelan su sentido último. A diferencia de los demás entes, de ser dado, los sujetos constitutivos de la realidad son entes de ser que-hacerse, lo que implica en ellos una contextura de posibilidad y de doblez, que se manifiesta en la estructura de la vida humana como centro de *con*-centración y tendencias *ex*-plosivas a la descentración hacia *ex*tremos límites. Dos de estos polares extremos o límites están representados por la superhombría, el afán y la soberbia, por la infrahumanidad, el tedio y la abyección. La descentración y concentración periódicas en la vida individual y en la histórica, como fluctuación finita entre los extremos, revela en la vida humana lo que la filosofía griega no había dejado de ver en lo humano: un *metaxy* platónico, la *mesotes* aristotélica. "La filosofía es manifestación extrema del ser del hombre; en su extremosidad, manifestativa de la extremosidad misma de este ente de la cons-

titutiva doblez; ente fluctuante entre la degeneración de su ser en la abyección, renuncia a la superación e intento de escapar a la doblez y degenerar en ente de ser dado, y la superación de su ser en la soberbia, intento de escapar a la limitación o la finitud constitutivas, en paradójica obstinación en el propio ser con sentido de renuncia a él: ente tentante, detentado a la transgresión de su ser, constitutivamente criminal, pecaminoso, heroico, glorioso. En suma: la soberbia, la filosofía, es el choque contra el límite, que lanza de nuevo hacia el centro y la recuperación del equilibrio. El filósofo, lejos de ser el lugar del universo en que Dios se concibe a sí mismo (Aristóteles-Hegel), es el lugar de la Humanidad en que el hombre hace la experiencia de sus límites, de su finitud, y en este sentido se concibe a sí mismo. El filósofo es el hombre que muestra al hombre sus límites, su finitud, y ejerce así una función regulativa de la existencia humana. En cuanto esta función devuelve al hombre al centro más estable de sí mismo, el filósofo es salvador del hombre. Y éste es el punto en que se encuentran una vez más humanidad y filosofía. Entre la abyección de la Humanidad en la publicidad

una y gregaria, en la insustancialidad, a que ha llegado la vida contemporánea, y el intento de superación extremoso de la filosofía en la reflexión hasta los límites infranqueables de la conciencia, la conjuración de la restauración de una vida privada rica y profunda y del retroceso de la filosofía hacia esta misma vida bosqueja la forma del futuro.

II

LA FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA

Primer artículo

de

FRANCISCO LARROYO

HACE YA algunos decenios, el penetrante filósofo alemán Emilio Lask (1875-1915), acometió la magna tarea de escribir un libro sobre la lógica de la filosofía. Con su perspicacia habitual abogaba por un conocimiento más elevado y fundamental que aquel que suministra la "lógica ordinaria" que, como es bien sabido, constituye una parte, la inicial, de la propia filosofía (junto a la lógica y a modo de las partes integrantes de la filosofía, se señalan, de continuo, la ética, la estética, la metafísica, etc.). Trataba, en suma, de trasponer los límites de la investigación filosófica, de crear una nueva ciencia encaminada a fundamentar las leyes y principios cognoscitivos, de suyo básicos, de la filosofía misma. Pronto el ensayo se convirtió en hecho europeo entre los *círculos* de profesionales; aquende y allende los Pirineos se habló y escribió con notorio interés de este asunto.

El profesor Dr. Gaos renueva ahora, en sus interesantes conferencias, aquel singular problema. Pero su propósito es, desde luego, más comprensivo. No aspira a

elaborar tan sólo una lógica de la filosofía; con un extremismo intelectual que lo domina, pretende dar noticia de lo que es la filosofía de la filosofía. Ante semejante problema que ha despertado interés por estas cosas, conviene recordar viejas verdades. ¿Qué sentido tiene hablar de una filosofía de la filosofía?

I

La Filosofía: su principalidad

La filosofía, desde siempre, ha valido como un saber fundamental y último; su objeto de estudio se ha hecho radicar en aquel conjunto unitario de principios inderivables de cualesquiera otros conocimientos humanos. Dentro de esta órbita básica por excelencia, ha indagado, desde siempre, lo que es la verdad, la belleza, la bondad, Dios, el universo [1]. Decir

[1] Los filósofos de las postrimerías del siglo XIX designaron con gran propiedad a este conjunto de principios con el nombre de valores. La filosofía, pues, es la ciencia de los valores.

derivable y *originario*. ¿Qué conocimiento, *v. g.*, podría superar en principalidad al problema de la verdad? Ninguno, ya que para poder enjuiciar la validez de aquel conocimiento sería necesario, ante todo, determinar su verdad o falsedad (problema inalienable de la lógica como ciencia inicial de la filosofía). El intento de penetrar a un campo de investigaciones más elevado que el de la filosofía, por lo tanto, conduce, sin remedio, a un círculo vicioso. Pero tal vez se diga con el profesor Gaos que "la filosofía viene hablando desde hace unos veinticinco siglos un poco de todas las cosas, entre ellas, de sí misma. Así, se llama filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia, filosofía de la religión o de la cultura, a la filosofía que habla de la naturaleza, de la historia, de la religión o de la cultura. Y si de este modo se denominan semejantes investigaciones, ¿cómo llamar, entonces, a la filosofía que habla de sí misma, si no ésto, filosofía de la filosofía?" Desde tal punto de vista, la filosofía de la filosofía, según el mismo profesor Gaos, tendría, ante todo, que precisar lo que es la filosofía (su esencia). El, *v. g.*, ha llegado a la afirmación, para nosotros radicalmente inaceptable, de que la filosofía es, entre

otras cosas, "una confesión personal". Pero, ¿es justificado, lógicamente, tal uso de los vocablos? ¿Elabora, por ventura, una física de la física el especialista que inicia sus investigaciones delimitando el campo privativo de su ciencia, es decir, definiendo el objeto de estudio de su disciplina? ¿No es más modesto pero más lógico, indicar que con ese problema se plantea la primera cuestión de su reflexión científica? Pues no es admisible que haga física de la física quien apenas pregunta por aquello que es pura y simplemente la física.

Ahora bien; como la filosofía de la filosofía no puede entenderse sino como una reflexión filosófica sobre la filosofía, este problema inicial (el de averiguar lo que es la filosofía), no tendría ningún sentido, lo que no ocurre en la disertación del profesor Gaos, quien pretende sacar en limpio el concepto riguroso de filosofía. Por otra parte, el que admite una segunda reflexión filosófica sobre la filosofía no tiene argumentos para negar que exista una tercera reflexión también filosófica sobre el ya elevado conocimiento de la filosofía de la filosofía, esto es, una filosofía de la filosofía de la filosofía, y así hasta el infi-

nito; lo que es, naturalmente, un puro absurdo [1].

II

Historia de la Filosofía: su universalidad

Partiendo de la realidad efectiva de la filosofía de la filosofía, añade el profesor Gaos: "la filosofía de la filosofía es tan antigua como la filosofía misma, porque es consubstancial a la filosofía el preconizar de sí misma, el hablar de sí misma; sin embargo, en estas conferencias no voy a exponer la filosofía de la filosofía que ha acompañado a la filosofía desde sus mismos orígenes, sino voy a atenerme exclusivamente a la filosofía de la filosofía en la actualidad, a lo que dice y no puede menos que decir de sí misma en estos momentos".

La versión de las precedentes palabras parece indicar con transparencia cómo y en qué medida es posible hablar de la fi-

[1] Compárese la doctrina de las ilusiones trascendentales, de Kant.

losofía de la filosofía. Desde luego, sólo en un sentido histórico. Cierto; el profesor Gaos no pretende una exposición de conjunto de la filosofía de la filosofía; no quiere hablar de ella desde sus orígenes; se contrae su intento a la filosofía de la filosofía tal como aparece en los investigadores de la actualidad.

Para penetrar propósito tan singular, no sería impertinente traer a cuento el clásico concepto de la historia de la filosofía; recordar, por lo menos, su objeto universal de estudio. De fijo, nadie objetará que esta disciplina (la historia de la filosofía) se propone el viejo problema (desde Hegel con cientificidad) de describir el origen y desarrollo de la filosofía a través de todos los tiempos. Habla, pues, con justo derecho, de lo que la filosofía ha sido en cada uno de sus ilustres representantes; incluso de lo que semejantes investigadores hayan pensado alguna vez acerca de sus propias doctrinas. Hegel, por ejemplo, veía en su genial sistema la síntesis armoniosa, por decirlo así, de todo el devenir filosófico. Pero esta narración de la vida filosófica que puede extenderse hasta los pensadores de nuestros días (toda idea concebida pertenece ya al pasado), es, y sigue siendo, historia de la fi-

losofía. De ahí que una descripción de lo que hayan opinado que sea la filosofía los propios héroes del pensamiento filosófico, constituye el primer capítulo de la historia de la filosofía, cuando, por ejemplo, se escribe esta rama del saber a modo de una historia de los problemas filosóficos, como acontece en la ya clásica obra de W. Windelband [1]. ¿A esta historia del problema del concepto de la filosofía (el de la descripción de las diversas ideas que han sustentado los filósofos acerca de la filosofía) preferiría el profesor Gaos llamarle la filosofía de la filosofía? Parece injustificado a todas luces que semejante tema esencial de la filosofía se designe con tal rubro.

III

La Psicología del hombre que filosofa: sus supuestos

La dramática disertación del profesor Gaos, empero, se dirigió más que a la no-

[1] Windelband: *Tratado de la historia de la filosofía.*

ción de la filosofía que defienden los investigadores de la actualidad, a algo un mucho diferente. Analizó con cierto lujo de detalles aquellos fenómenos personales y subjetivos que embargan al filósofo en cuanto se entrega a su vocación, esto es, en tanto filosofa. De modo original, entre otras cosas, advierte que el filósofo verdadero cae siempre en el sentimiento de la soberbia, pero no en una *soberbia relativa y pasajera,* si que en una soberbia satánica, diabólica, en una soberbia que toma a Dios como objeto de superación. No sería dificil objetar este aserto psicológico del profesor Gaos con rica documentación histórica. Recordamos, al azar, la extraña ciencia de Sócrates del saber que no se sabe, el eros del ágape de Platón, la vida contemplativa de Tomás de Aquino, el voto de peregrinar a Loreto de Descartes por su hallazgo genial y el *de nobis ipsis silemus* de Bacon, que todavía Kant lo estimó digno de que figurase a la cabeza de su *Crítica de la razón pura.*

Esta suerte de reflexiones en torno a la actitud subjetiva del hombre que filosofa, podría intitularse la psicología del filósofo, ya que se ocupa de describir y explicar la psique del sujeto que se entrega a

las faenas de la filosofía. Y, a la verdad, en gran medida semejantes elucidaciones fueron el *leit motiv* de las conferencias del profesor Gaos. Ya en la primera de ellas se percibía el sentido de la lucubración. "Lo que dice la filosofía de la filosofía de la actualidad, en anticipado resumen es esto: el vocado a la filosofía, el que sintió un día juvenil la vocación filosófica, profesó en su orden, esto es, convirtió a la filosofía en lo principal de su vida, en su vida misma, en su propio ser, en él mismo, llega, ha llegado en los tiempos modernos, en los días actuales, a un momento de esta su vida en que siente la decepción de su persona, de su vida, de su ser mismo, de sí mismo. En este drama, ¿qué hace el decepcionado de la filosofía? Ponerse a reflexionar sobre su decepción, esto es, obstinarse en la filosofía, no abandonarla sino obstinarse por esta nueva realidad. En esta revelación sobre ella y en la exposición de esta revelación, por qué se obstina y por qué lo cuenta, lo veremos en las conferencias siguientes".

"Mis conferencias—que se intitulan la filosofía de la filosofía—pues, van a ser la historia, el cuento y también la confesión de esta vocación, de esta profesión, de esta decepción, de esta obstinación en

el orden cronológico que es el natural de las cosas. Van a ser confesiones por razones que veremos en la última conferencia, porque antes no podemos verlas. Hablar de filosofía es siempre hablar de sí mismo. Ahora bien, hablar de sí mismo en público es poco menos que imposible sin recurrir a determinados antifaces; ya la confesión privada; la administración del sacramento de la Penitencia hubiera resultado más difícil de lo que resultaba si no se recurriese en ella a ciertas técnicas o medios que pueden ser llamados de despersonalización; por ejemplo, el hacer el examen de conciencia y acto seguido a la confesión misma con arreglo a ciertos cuestionarios en los que quien se confiesa no es Fulano de Tal, sino un pecador. Claro es que la confesión puede tomar otro rumbo cuando después de la estricta confesión de los pecados se desarrolla en dirección espiritual que ejerce un director espiritual personalmente elegido por una hija o un hijo de confesión. ¡Qué decir, entonces, de la confesión pública, que es imposible sin recurrir a ciertos artificios de exposición, como puede ser la ironía o el "humor", el hablar en términos generales, el mito, cuento o fábula y hasta la mentira! ¡Quién se atrevería a desnu-

darse en público sin siquiera tomar una postura o una luz favorable, como no sea la especie zoológica de los nudistas! Por eso voy a hablar en términos generales, pero permítanme ustedes hacerles la advertencia de que no os dejéis engañar bajo los términos generales; yo voy a hablar fundamentalmente de mí mismo. Mas, no sólo de mí mismo, solo o fundamentalmente de mí mismo, porque hablar de sí mismo es siempre hablar un poco de los demás; aun los más singulares de los hombres coinciden en mucho con sus congéneres y yo no soy un hombre singular, soy un hombre de tantos; mi coincidencia, pues, con los demás, es enormemente ancha; por lo tanto, cuando hable de mí mismo hablaré también un poco de los demás. En qué puede consistir esta coincidencia, también lo veremos en la última conferencia, pero ello es así: por eso esto no va a ser sólo confesión, sino va también a ser cuento o historia de lo sucedido, por ejemplo, a mi generación, de lo sucedido un poco al hombre contemporáneo y en cuanto mi generación y el hombre contemporáneo son partes del hombre en general, voy a hacer historia de algo que le ha sucedido al hombre en

general, por lo tanto, de algo que les ha ocurrido a ustedes, acaso sin saberlo".

La historia o cuento de las vivencias personales del profesor Gaos, por semejantes o diferentes que se les considere con las de su generación, no deja de ser un análisis empírico de su conciencia a muchas leguas de distancia del método filosófico de la reflexión trascendental. Ahora bien, no creemos que por el camino de la descripción psicológica pueda revelarse el concepto de la filosofía ni que tal descripción merezca el nombre de filosofía de la filosofía. Más bien compartimos la opinión de que para elaborar la psicología del hombre que filosofa, como la del artista o la del creyente, es preciso, de antemano, poseer los conceptos de filosofía, arte o religión. ¿Con qué criterio podríamos asegurar que el hombre que filosofa experimenta estos o aquellos sentimientos, si no se supiese de antemano qué es la filosofía para poder justamente referirnos al hombre en cuestión? Tal vez podría declararse, con equívoco, que el filósofo es arrastrado por estas o aquellas vivencias subjetivas, cuando en realidad se alude a una persona en actitud diversa, quizás la del retórico o la del político. Y es que existe, como se ha enseñado des-

de Kant (1724-1804), además de la vivencia subjetiva, el objeto del conocimiento al que, en cada caso, la conciencia se dirige o refiere. Desde este punto de vista, por ejemplo, llegamos a consideraciones diametralmente opuestas a las del profesor Gaos. Así, partiendo de que la filosofía es una reflexión teorética sobre los valores de la cultura, nos inclinamos a creer que el hombre que filosofa no es, ni con mucho, un soberbio, sino quien amorosamente se humilla en actitud cognoscitiva frente a las leyes supraempíricas de lo santo y lo bueno, de lo bello y lo verdadero.

No; la descripción psicológica no es vía metódica idónea para descubrir conceptos fundamentales. La psicología no es la primera, sino la última de las ciencias que tienen que ver con los territorios de la cultura humana; lo que no implica subestimación alguna de tan importante disciplina. Antes que psicología de la ciencia, de la moralidad, del arte, de la religión, es preciso que hable la lógica, la ética, la estética y la filosofía de la religión. La psicología en general, y la del hombre que filosofa en particular, suponen los resultados de la filosofía misma.

A pesar de todo, tal vez se replique

que el análisis llevado a cabo por el profesor Gaos no es psicológico, sino fenomenológico; pero no se comprende cómo la fenomenología filosófica en Husserl a modo de una "reflexión trascendental" lo lleva a la firme idea de los neokantianos de que la filosofía tiene que "elevarse al rango de ciencia rigurosa", mientras que el propio doctor Gaos adviene al pensamiento, por nosotros inadmisible, de que la filosofía es, además de su esencia satánica, "una confesión personal".

IV

Conclusiones

1. Puesto que la *filosofía* es, *por definición,* un saber *fundamental* e insuperable, la expresión "filosofía de la filosofía" lleva en su entraña una *contradictio in adjecto.* "La filosofía es la autoconciencia del espíritu absoluto" (Hegel).

2. La descripción de las ideas filosóficas de todos los pensadores (incluso de los del presente) es un problema inalienable de la historia de la filosofía. La his-

toria de la filosofía, como historia de los problemas filosóficos, debe narrar, en primer lugar, las opiniones que los filósofos han tenido acerca de la filosofía misma (el tema del "nombre y concepto de la filosofía" en W. Windelband).

3. La psicología no es una vía metódica apta para descubrir verdades fundamentales de la filosofía; sólo a través de la reflexión trascendental (fenomenológica) puede elevarse la verdadera filosofía al rango de ciencia rigurosa (Husserl) [1].

[1] Compárese, sobre todo, de este autor, "Meditaciones Cartesianas". (Hay traducción francesa.)

III

Primera carta
de
José Gaos a Francisco Larroyo

Mi distinguido colega y amigo:

He recibido su folleto acerca de mis conferencias. Se lo agradezco muy de veras. Ocuparse con uno, aun siendo para discrepar, es honrarle mucho

El folleto me ha sugerido algunas observaciones, que creo deber comunicarle, en justa correspondencia. Se refieren a los puntos siguientes de su folleto: 1) Mis antecedentes en general, y en particular la lógica de la filosofía de Lask. 2) El concepto, en sí, de la filosofía de la filosofía, el regreso *in infinitum* y la contradicción *in adiecto* que supondría, y el concepto de la física de la física con que usted lo pone en relación. 3) La interpretación de la filosofía de la filosofía como Historia de la filosofía; más determinadamente, como Historia del concepto de la filosofía. 4) La documentación contra la interpretación de la filosofía por la soberbia, y particularmente el ejemplo de la filosofía de los valores como instancia contra esta interpretación. Y 5) El carácter psicológico o fenomenológico de la filosofía de la filosofía y las dificul-

tades del concepto de "confesión personal" desde el punto de vista fenomenológico. Aquí van, pues, mis observaciones en el orden mismo de estos puntos.

1) Antecedente mío no es tanto Lask, cuanto Dilthey. La expresión "filosofía de la filosofía" la he tomado al tomo VIII de las *Gesammelte Werke.* Hay que cf. *Das Wesen der Philosophie.*

La lógica de la filosofía no parece ofrecerle a V. los reparos que la filosofía de la filosofía. Y sin embargo, la lógica de la filosofía, que, como toda lógica, es filosofía, es una parte de la filosofía de la filosofía.

2) La filosofía de la filosofía no es una filosofía superpuesta a la filosofía, esto es, trascendente a ella, como V. interpreta y de aquí todas las consecuencias y dificultades que V. saca, entre ellas el regreso *in infinitum* y la contradicción *in adiecto.* La filosofía de la filosofía es inmanente a la filosofía, es la parte de la filosofía en que ésta reflexiona sobre sí misma, es decir, sobre sus reflexiones—en un sentido harto más impropio del término—sobre sus demás objetos, los valores, como V. gusta considerarlos, que no son ella. En toda filosofía hay dos partes: reflexiones sobre los valores, re-

flexión sobre estas reflexiones. Estas dos partes, la segunda también, existen en toda filosofía, *de hecho*. El nombre de "filosofía" es cifra y compendio de toda una filosofía de la filosofía. Las discusiones platónicas sobre la filosofía en relación con retórica, política, sofística..., los dos primeros capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles, el *Discurso del Método* en buena parte, la *Crítica de la razón pura* entera la *Fenomenología del espíritu*, el *Discurso sobre el espíritu positivo*... son filosofía de la filosofía. Son filosofía de la naturaleza, del hombre, de Dios o de la historia, el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, las *Meditaciones metafísicas*, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*... Para designar aquella parte me parece la única expresión propia, porque me parece el único concepto justo, la expresión y el concepto diltheyanos "filosofía de la filosofía", por ende preferibles a todos los demás, inexactos, a mi parecer, por las razones enunciadas en las observaciones siguientes.

Es posible que los regresos *in infinitum* en cosas humanas, históricas, nos parezcan absurdos simplemente por reliquia en nosotros de la ideología griega y tradicional, ahistórica. Pero que consideradas es-

tas cosas con el sentido que los modernos hemos adquirido para ellas, la infinitud de las superposiciones, de las reflexiones, de la conciencia de la conciencia, sea —el curso y progreso mismos de la historia. Claro que en realidad y en rigor no se llegaría al infinito, supuesta la finitud del hombre, también su finitud histórica. Convendría en todo caso explorar el concepto y no rechazarlo antes de hacerlo.

La física de la física no es física de la física, sino filosofía de la física. El primer capítulo de los tratados de aritmética, de gramática, de geografía, de historia, de física, no es aritmética, gramática, geografía, historia ni física. Definir la aritmética no es aritmética, etc. Definir la aritmética es lógica de la aritmética, teoría de la ciencia aritmética, filosofía de la aritmética, etc. En todo científico hay un conato de filósofo sobre la ciencia respectiva. La filosofía emerge de cada ciencia, prolongándola o ahondándola suficientemente, como que la filosofía ha sido, en el pensamiento, matriz, por especificación y desprendimiento, del pensamiento científico. Unica excepción: el capítulo inicial de los tratados de filosofía. Definir la filosofía es filosofía—de la filosofía, naturalmente! Es lógica de la filosofía, teo-

ría de la ciencia filosófica, suponiendo que la filosofía sea ciencia, en suma, filosofía de la filosofía, es forzoso repetir una vez más. Esta excepcionalidad le viene a la filosofía de su principalidad, para la que V. es tan sensible, por lo que espero no lo será menos para la excepcionalidad apuntada aquí. Filosofía de la filosofía es el título muy expresivo de la reflexividad esencial a la filosofía en su principalidad excepcional. La filosofía debe su principalidad a esta su reflexividad. La filosofía de la filosofía es la filosofía fundamental o sobre la base, más o menos consciente, de la cual se constituye la filosofía de lo que no es la filosofía. Estas reflexividad y principalidad son ciertamente un fenómeno notable—lo más asombroso es la filosofía—, pero en él no hay más contradicción que aquellas que constituyen el ser *doble* del hombre.

3) El tratar de la filosofía viene siendo crecientemente hacer Historia de la Filosofía. La razón está en que la filosofía es una realidad histórica, es algo que se realiza históricamente, algo que tiene o es una historia. Pero la Historia de la Filosofía debe hacerse filosóficamente, como enseña Hegel y repite Windelband, para citar sólo autoridades de V., esto es, es fi-

losofía. En la Historia de la Filosofía, historia y filosofía coinciden, coinciden la Historia de la Filosofía y la filosofía de la filosofía. Cómo, es tema tan interesante cuan difícil de estudio, que yo he emprendido.

La Historia no puede hacerse sino desde la actualidad, *en* la actualidad. Los que tratan de la filosofía se diferencian en ser conscientes o inconscientes del pensar actual, suyo, desde el que tratan de la pasada.

La Historia del concepto de la filosofía es la Historia de la filosofía de la filosofía, que tiene historia, como la filosofía toda. Y esto es a la vez filosofía de la filosofía, por lo apuntado en la observación anterior. De lo que se trata, es precisamente de definir la naturaleza y comprender la estructura de este capítulo primero de los tratados de filosofía y de Historia de la Filosofía.

4) La documentación histórica contra la soberbia como esencia de la filosofía es la documentación de la máscara de la soberbia del soberbio "débil", pues yo no he *caracterizado* al filósofo exclusivamente por la soberbia, sino además por la "debilidad". Refinamientos como el de la soberbia de la humildad no son nada insólitos a las pasiones humanas, ni extraños

para sus buenos conocedores. La cuestión no es aducir apariencias, sino penetrar tras ellas la realidad, más o menos consciente para los sujetos mismos.

Reflexionar teóricamente sobre los valores de la cultura, uno de los cuales sería Dios, según indica V. mismo, podrá presentarse, e incluso sentirse como humildad, pero mi tesis sería ésta: con Dios no hay más relación humilde que la relación propia, la relación religiosa; la relación teórica con El, en cuanto no religiosa, es ya soberbia... El concepto del sujeto legislador, de Kant y del neokantismo, no parece el de un humilde frente a las leyes supraempíricas de lo santo y lo bueno, de lo bello y lo verdadero...

5) La filosofía de la filosofía comprende una psicología del filósofo. Pero esta psicología, como toda psicología, no puede hacerse sino mediante conceptos que son objeto de fenomenología. Así la fenomenología de la soberbia es indispensable a la psicología del filósofo en cuanto soberbio. Pero hay, además, una fenomenología de la filosofía y del filósofo. Esta fenomenología, como toda fenomenología, debe hacerse a base de casos o ejemplares empíricos y puede hacerse a base de uno

solo e incluso imaginario o ficticio, enseñanzas todas expresas de Husserl.

Pero, además, la fenomenología ha evolucionado desde Husserl hasta Heidegger en un sentido de creciente atención a los fenómenos humanos en la circunstancialidad que Ortega ha enseñado desde sus *Meditaciones del Quijote*. Husserl toma los fenómenos psíquicos en la abstracción en que los venía tomando la psicología general. Se ha visto, no sólo por la filosofía, sino también por la psicología (psicología concreta, caracterología), que los fenómenos *humanos* son concretos de aquellos y deben ser descritos y narrados, historiados, en esta su concreción, que es su sola autenticidad.

No hay inconciliabilidad entre una fenomenología de la filosofía y la definición de ésta como confesión personal. La fenomenología de la filosofía puede descubrir precisamente que la esencia de la filosofía es ser confesión personal. El concepto de confesión personal puede ser, es un concepto esencial y por ende tan susceptible de fenomenología como cualquier otro análogo: la "confesión personal" es un *eidos*. Y este *eidos* puede, tiene que ser descrito a base de un caso particular, empírico, que aquí es, tiene que ser, por la natura-

leza misma de las cosas, un caso *personal.*

En fin, Husserl, que define y practica la filosofía como fenomenología, por una omisión e inconsecuencia, no insólita ni extraña en la historia de la filosofía—los filósofos han dejado a veces lo fundamental de su pensamiento, por ser precisamente lo fundamental menos patente para cada uno de ellos, a sus continuadores, a la historia ulterior de la filosofía, que así es como se desarrolla históricamente—se ha contentado con esta definición, sin haber hecho una expresa y rigurosa fenomenología de la filosofía. Acaso, de haberla hecho, hubiera concluído que este fenómeno humano que es la filosofía, es confesión personal.

Y si la filosofía es por esencia esto, claro está que no puede practicarse, ni se practica, efectivamente, sino como tal, aun cuando pueda creerse hacerlo en otra forma...

En todo caso, pregunto:

1º Los filósofos ¿han reflexionado o no sobre la filosofía? Si lo han hecho, esta reflexión sobre la filosofía, ¿es o no a su vez filosofía?

Si dice V. que lo es, decir que la reflexión sobre la filosofía es filosofía, ¿es o no es decir que es filosofía sobre la filosofía?

Si dice V. que es filosofía a secas, ¿cómo llamaría V. a esta reflexión filosófica sobre la filosofía para distinguirla de la "reflexión" filosófica sobre lo que no es la filosofía?

2º La definición de la filosofía, ¿es o no filosofía?

Si es filosofía, esto es, si es *parte* de la filosofía, ¿cómo la llamaría V. para distinguirla, en el seno de la filosofía, que también ella es, de las otras partes, de la filosofía de la naturaleza, de la historia, etc.?

3º La Historia de la Filosofía, ¿es o no filosofía?

Si dice V. que lo es, decir que la Historia de la Filosofía es filosofía ¿es o no decir que es filosofía de la filosofía?

4º La psicología ¿es o no filosofía?

Si lo es, la psicología del filósofo ¿es o no filosofía?

Si dice V. que lo es, decir que la psicología del filósofo es filosofía, ¿es o no es decir que es filosofía del filósofo?

Si dice usted que es filosofía a secas, ¿cómo la llamaría usted para distinguirla de la filosofía de lo que no es el filósofo?

5º La fenomenología de la filosofía y del filósofo, ¿es o no filosofía?

Si dice V. que lo es, decir que la fe-

nomenología de la filosofía y del filósofo es filosofía, ¿es o no decir que es filosofía de la filosofía y del filósofo?

Si dice V. que es filosofía a secas, ¿cómo la llamaría usted para distinguirla de la filosofía—fenomenología—de lo que no es la filosofía ni el filósofo?

Pero las enseñanzas de la Historia de la Filosofía me mueven a admitir la posibilidad, y hasta la probabilidad, de que sea yo el equivocado y V. quien esté en lo cierto. La verdad es, por debajo del concepto lógico, un concepto ético, muy próximo al escolástico de la ignorancia invencible y al cristiano de la tranquilidad de conciencia—hechos todos los esfuerzos para alcanzar la verdad y ser veraz consigo y con los demás—uno de tantos temas que no cupieron en las conferencias, aunque tratados ya en cátedra por mí.

Espero y celebraré mucho que V. tome estas observaciones como yo he tomado su folleto: como un diálogo—lo menos filosófico posible, esto es, no impulsado por el afán de imposición, sino inspirado por el *histórico* de compenetración efusiva. Me permito recordar a V. lo que en una de las conferencias apunté sobre la *teoría* y la *historia*.

Muy afectuosamente suyo,

José Gaos

IV

DISPUTATIO DE NOMINE

Segundo artículo

de

FRANCISCO LARROYO

No sin razón se declara con harta frecuencia que todo progreso en la filosofía, como en cualquier otra ciencia, reside, ante todo, en la determinación de insospechados problemas, en el descubrimiento de nuevas provincias de investigación. Lo eterno de los más grandes sistemas filosóficos es obra, más que de las soluciones concretas que aportaron, de su estilo de interrogar, de su maestría en el planteamiento de las cuestiones en torno a la esencia y valor del universo.

De ahí el notorio interés que tuvo para mí poner teóricamente en crisis, justipreciar, metódicamente, el intento del profesor Gaos acerca de la posibilidad de una filosofía de la filosofía, el propósito—sea dicho así brevemente—de destacar un campo de investigación, en cierto modo, no recalcado por los grandes clásicos de la filosofía. Mi interrogante era: ¿Existe un territorio de estudio privativo no manipulado por ninguna disciplina filosófica ya constituída que *merezca* el nombre de filosofía de la filosofía? Al lado de los clásicos problemas de la esencia de la filosofía, de la verdad y del error, de lo be-

llo y lo feo, de lo bueno y lo malo, de lo santo y lo profano, etc., ¿tiene derecho a la existencia una filosofía de la filosofía? El profesor Gaos reitera, en la primera parte de su réplica, la posibilidad de semejante disciplina autónoma; pero más tarde, como el lector podrá percibirlo en la minuciosa respuesta que doy a su carta, defiende más bien un *nombre* relativamente nuevo, para objetos de conocimiento clásicamente viejos; en rigor, pues, se abate en una *disputatio de nomine*.

I. Ni Lask, ni Gaos

A la verdad[1], nunca fué mi empeño descriminar los antecedentes filosóficos del profesor Gaos. La referencia a Lask no tuvo otra misión que poner de manifiesto que el dramático afán de superar en alguna forma la ciencia fundamental *par excellence*, la filosofía, había sido emprendido por otros pensadores, aunque siempre sin perspectivas de éxito lisonjero. La lógica de la filosofía de Lask sigue siendo tan improcedente para mí,

[1] La numeración de las partes de este artículo corresponde a la de la carta del profesor Gaos.

como cualquiera *filosofía de la filosofía.* No otra cosa con manifiesta claridad afirmaba ya en el primer artículo con estas palabras: "Decir filosofía, pues, significa decir, saber inderivable y originario. ¿Qué conocimiento, *v. g.*, podría superar en principalidad al problema de la verdad? Ninguno, ya que para poder enjuiciar la validez de semejante conocimiento sería necesario, ante todo, determinar su verdad o falsedad (problema inalienable de la lógica como ciencia inicial de la filosofía). El intento de penetrar en un campo de investigaciones más elevado que el de la filosofía, conduce, por lo tanto, a un círculo vicioso."

II. La filosofía de la filosofía como parte de la filosofía

La filosofía de la filosofía, declara el profesor Gaos, no es una disciplina superpuesta a la propia filosofía; es, por decirlo así un capítulo de esta última. "En toda filosofía—indica—hay dos partes: reflexiones sobre los valores (lo bueno, lo bello, lo santo, etc.), y reflexiones sobre estas reflexiones. Estas dos partes, la segunda también, existen en toda filosofía, de hecho." Sólo la circunstancia

de no haber interpretado de esta guisa la supuesta filosofía de la filosofía, me ha llevado a la *contradictio in adiecto* y al *regresus in infinitum.*

Consideremos con gran cuidado este aserto, para exhibir con superlativa claridad su "sin sentido". Para tal propósito subrayemos una vez más, que el objeto fundamental de la filosofía radica en la determinación de lo que sean los valores de la cultura y sus leyes esenciales.

Es evidente también que, en tan elevada tarea, los filósofos consagran de continuo sus más caras energías espirituales, realizan una suerte de fenómenos psíquicos encaminados a la obtención de esta esencia y sentido de los valores. Llamemos, sirviéndonos de vocablos griegos, *logos* a los valores y sus principios universales, a este contenido-supraempírico de la meditación filosófica; y *psiché,* a la actividad subjetiva, relativamente cambiante, de las vivencias mentales de los filósofos. No hay duda que la filosofía *stricto sensu* es, como cualquier otra ciencia, aquel conjunto de verdades transubjetivas (concepto y leyes de los valores) que los filósofos, en el decurso de los tiempos han descubierto; algo, por lo demás, radicalmente diverso del proceso mental que en cada caso los pensadores

llevan a cabo en la obtención de esas leyes universales. *En el pensar filosófico, pues, cabe distinguir dos vertientes o dimensiones* tout à fait *diferentes*: *el contenido de la reflexión* (*la filosofía* stricto sensu) *y la actividad psíquica, cambiante del que filosofa* (*el filosofar subjetivo*).

Veamos ahora en qué medida estas dimensiones pueden ser objeto de una reiterada reflexión. Tomemos, desde luego, la vertiente psíquica. En ella sí tiene sentido hablar de una reflexión de la reflexión como proyectándose hacia el infinito. Puedo recordar—revivir—estados de conciencia que ayer, en este lugar, experimentaba, y mañana, la serie de vivencias mentales que hoy surcan mi psique y así sucesiva e ilimitadamente. El recordar del recordar es, ciertamente, un hecho psíquico que no involucra contrasentido alguno.

En la otra vertiente, en la del contenido de la reflexión filosófica, en cambio, no es posible esta suerte de reflexión de la reflexión. Enseña la teoría de la ciencia que todo conocimiento, incluso el filosófico, supone un punto de vista para constituirse (obtenerse). Sobre un hecho de la cultura, por ejemplo, es susceptible alcanzarse un "saber" histórico, psíquico, filosófico, etc., según sea el punto de vis-

ta desde el cual se le considere. Ante una misma escultura de Rodin, se puede, ora formular un juicio histórico, ora analizar las vivencias subjetivas del que se recrea en la obra maestra y, *eo ipso*, permanecer en la reflexión psicológica; ora, en fin, elevarse a la interpretación filosófica y constatar, pongo por caso, la esencia de lo bello. Ahora bien, el *resultado* de cada una de estas consideraciones no puede ser objeto de consideración de la *misma consideración*. La noción de belleza obtenida en la interpretación estético-filosófica de aquella creación del genio francés, sería radicalmente absurdo someterla a la misma consideración estética en tanto se preguntase, nuevamente, por la esencia de lo bello. Otra cosa es inquirir, sobre la noción ganada, otro conocimiento, tal vez, el de las relaciones de la belleza con los demás valores; pero aquí, huelga decirlo, ya se juzga desde otro punto de vista; ya no se trata, en la acepción rigurosa, de una reflexión de la reflexión. Esta exactitud conceptual, empero, es enturbiada, a veces, por la equivocación de las palabras. Cuando con holgada naturalidad se habla, *v. g.*, de una historia de la historia, nunca se tiene en la mente la idea de

la descripción histórica del mismo suceso cultural; se alude con claro designio a la historia de la ciencia histórica (diverso y posible objeto de consideración). La historia de la historia del mismo hecho histórico, quiérase que no, es un concepto absurdo. Y esto mismo vale de la supuesta filosofía de la filosofía, *mutatis mutandis*. Supóngase que se descubre este conocimiento: "la filosofía es la ciencia de los valores, que comprenden su esencia, como quiere Dilthey, desde el lugar que ocupa en el mundo espiritual. Pregunto: ¿Tendría sentido lanzar otra vez más la misma consideración en torno a la definición descubierta? Evidentemente que no. Se puede, naturalmente, partiendo de la caracterización lograda, desenvolver progresivamente los otros problemas de la filosofía, quizá el de las partes de la filosofía, el de las relaciones de la filosofía con las demás ciencias y con la cultura entera, etc.; pero a esto, con visible justificación, no le han llamado filosofía de la filosofía, ni Platón, ni Aristóteles, ni Descartes, ni Kant, ni Hegel, ni Comte, para repetir tan sólo los nombres de los grandes héroes del pensamiento filosófico a que el profesor Gaos alude.

Por otra parte, la circunstancia de que la filosofía (históricamente dada) no se haya enfrascado en una reflexión, no haya caído en un *regresus in infinitum,* no quiere decir que su porvenir no albergue dentro de sí una tarea infinita a modo del de la ciencia en general. De hecho ya Platón había colocado en el centro de su filosofía el esencial concepto de la "limitación de lo ilimitado" (*ápeiron orizein*), como sagazmente lo ha ponderado la Escuela Filosófica de Marburgo, muy a pesar de que el profesor Gaos haya recordado en público la muerte de esta escuela neokantiana. Y es que una cosa es el error lógico del *regresus in infinitum,* a saber, el retorno ilimitado y sin sentido hacia la búsqueda de un firme punto de partida; y otra, muy diferente, el *progresus in infinitum* encaminado a la consecución de siempre nuevas y más profundas verdades. Es Rickert, otro neokantiano quien, puntualmente, glosando un pensamiento de H. Cohen, ha acuñado la interesante expresión de "sistema abierto" en la filosofía.

Decir que el primer capítulo de todas las ciencias particulares (el relativo al problema de la definición de la aritmética, de la física, etc.), es tema de la ló-

gica, es un gravísimo error ya refutado mucho antes de que el propio doctor Gaos advirtiera las últimas boqueadas del idealismo crítico como alguna vez con gran sinceridad declaraba. La lógica no tiene que crear la ciencia, su tarea no es la de señalarle ni los problemas generales, ni los temas especiales a la investigación particular. A esta especie de lógica especulativa ya nadie puede tomarla en serio. La lógica, como todas las ramas de la filosofía, reflexiona sobre un hecho de la cultura (*factum culturae*). Es la ciencia ya constituída su privativo territorio cultural; y sólo sobre él donde puede elevarse a través del método trascendental a sus verdades fundamentales. De otro modo, como hay que repetirlo siempre, "respiraría la filosofía en un espacio vacío".

Lo propio ocurre con el tema de la esencia (definición) de la filosofía. Este problema es, y seguirá siendo, el primer capítulo de la filosofía como ciencia. La designación que el profesor Gaos le otorga de filosofía de la filosofía, proviene de la confusión entre filosofar subjetivo y filosofía objetiva. La reflexión mental (psíquica) sobre la esencia de la filosofía, no es ella misma filosofía, pues no

puede serlo un hecho subjetivo. La filosofía como unidad de principios supraempíricos no es fenómeno temporal de ninguna especie. No hacer este distingo equivale a caer en un psicologismo, en reducir el *logos* a la *psiché*.

III. Un historicismo filosófico

Es Hegel quien ha enseñado a los profesionales de la filosofía a ponderar más que nadie la importancia del pasado filosófico. Los grandes sistemas de todos los tiempos no son reliquias que el filósofo deba exhumar para rendirles, de vez en vez, el tributo de aniversario. Hay algo en ellos eterno, algo tan vivo que, por decirlo así, es carne y hueso de la filosofía de siempre. Ningún pensamiento genial periclita: la idea matriz de los sistemas de Platón, de Aristóteles, de Descartes, de Kant, de Hegel, son a modo de dimensiones perennes de la filosofía, esto es, principios o supuestos de la tarea infinita de la investigación filosófica.

Pero de aquí no puede seguirse, como el doctor Gaos defiende, que la filosofía sea historia, si por esto último entende-

mos una sucesión temporal de acaecimientos. Podría decirse que la filosofía se nutre en la historia, pero no es historia. En efecto, ni por su disposición metódica, ni por sus resultados, la filosofía se identifica con su historia. del mismo modo como la matemática, la física, la química, etc., no son, ni con mucho, una y la misma cosa con sus historias respectivas. Así, al paso que la historia de la filosofía cumple su cometido, en tanto reseña fielmente el origen y la evolución del pensar filosófico, compete a la filosofía, como ciencia de esencias—de leyes—, formular verdades independientes—*a priori* de toda vigencia temporal—. El *desideratum* de la historia de la filosofía como ciencia descriptiva de hechos singulares, radica en encontrar la unidad interna y progresiva del devenir filosófico, es como toda investigación histórica de la cultura, ciencia idiográfica. En cambio, la filosofía es la ciencia nomotética por antonomasia. En otras palabras: sobre el *factum* de la cultura, es posible practicar, entre otras cosas, dos formas de conceptuación: la eidético-filosófica y la histórico-facticia. Subsumir la primera en beneficio de la segunda, es sobrevalorar la consideración genético-descriptiva—his-

tórica—, con detrimento de la filosofía, es recaer en un historicismo filosófico; la *historia* se traga al *eidos*.

Por lo tanto, el intento del profesor Gaos de apuntalar la posibilidad de la filosofía de la filosofía identificando ciencia fundamental e historia, nos parece, a todas luces, un esfuerzo fallido.

IV. La soberbia de la humildad

Averiguar, psicológicamente, si el hombre que filosofa cae en el sentimiento de la soberbia, no puede hacerse en última instancia, sino por el método de introspección (auto-observación). Así se justifica que haya traído a cuento, en mi primer artículo, el testimonio de grandes figuras de la historia de la filosofía que desmentían este aserto singular. Pero el profesor Gaos interpreta las confesiones de Tomás y Descartes, de Kant y Bacon, etcétera, como la máscara de la soberbia del soberbio "débil". Para él, semejante actitud, tal vez, es refinamiento de la soberbia de la humildad. Y concluye: "la cuestión no es aducir apariencias, sino penetrar, tras ellas, la realidad más o menos consciente para los sujetos mismos";

en esto, niega, sin probar, la confesión personal de aquellos extraordinarios pensadores. Es por lo que pensamos que, mientras no aduzca la fundamentación psicológica pertinente, daremos todo crédito a los testimonios de tan grandes filósofos.

La ejemplificación que, a renglón seguido, presenta sobre el particular en torno al problema de Dios, permanece en la misma actitud indemostrada. Respecto al legislador de Kant y del neokantismo como supuesto paradigma de soberbia, hay que formular un claro distingo. El sujeto legislador no es el filósofo; es la conciencia cultural cuya ley trata de captar el investigador. Es para decirlo con el propio Kant, el *factum* de reflexión. La conciencia filosófica no hace sino descubrir esta esencial legalidad de la cultura que la hace posible. Por lo demás, el sujeto legislador, incluso en el problema moral, suele elevarse a la más pura virtud de la justicia donde reconoce y admira la misma dignidad de todo sujeto racional ante la ley moral, y considerarse infinitamente pequeño frente a la realización exhaustiva de la cultura (Dios); todo lo cual no es, ni con mucho, el sentimiento de la soberbia, sino su contra-

polo. Sólo el concepto de la "soberbia de la humildad" podría tergiversar este claro sentido.

V. La filosofía como confesión personal

Comparto con el profesor Gaos el pensamiento de que la fenomenología ha evolucionado desde Husserl hasta Heidegger pasando por el perspectivismo de Ortega. ¡Cómo no! Aún más: después de Husserl, fuera de algunos de sus discípulos, los filósofos más leídos (Scheler, Heidegger, etc.), tan diferentes versiones le han dado al método fenomenológico, que sólo el nombre puede servirles de común denominador. Ya el mismo Husserl advertía esta incomprensión de su sistema en el invierno de 1932. El ensayo de querer hacer resurgir la metafísica como ciencia en y por el método fenomenológico, es un esfuerzo que el profesor de Friburgo, expresamente, había declarado sin sentido. La fenomenología para él es una ciencia de esencias en y por los fenómenos dados.

También comparto con el profesor Gaos que la confesión personal sea una esen-

cia captable fenomenológicamente; pero de que la fenomenología pueda descubrir la esencia de confesión personal, no se sigue de ningún modo que la filosofía se caracterice con semejante esencia. Mientras el profesor Gaos no aduzca la prueba de que la filosofía no es una ciencia eidética (universal) que investiga la esencia y leyes de los valores, no tiene el derecho de definir la ciencia fundamental en este plano de romanticismo filosófico.

Resumen

La anterior elucidación ha reiterado el punto de vista inicial de la imposibilidad de la filosofía de la filosofía como disciplina transcendente o inmanente a los problemas clásicos de la investigación filosófica. En lo que sigue, se pondrá de manifiesto el último esfuerzo del profesor Gaos, encaminado a poner a salvo, por lo menos, el nombre de filosofía de la filosofía, y, a nuestra manera de ver, su evidente impropiedad.

Gaos: "1º ¿Los filósofos han reflexionado o no sobre la filosofía? Si lo han hecho, esta reflexión sobre la filosofía ¿es o no, a su vez, filosofía?

Si dice usted que lo es, decir que han reflexionado sobre la filosofía, ¿es o no decir que es filosofía sobre la filosofía?

Si dice usted que es filosofía a secas, ¿cómo llamaría usted a esta reflexión filosófica sobre lo que no es la filosofía?"

RESPUESTA: Para ser claros en grado superlativo en esta contestación, supongamos que se tiene esta idea de la filosofía que no ha refutado el profesor Gaos: "la ciencia pura de los valores". Es evidente que sobre tal idea pueden formularse nuevos juicios (conocimientos); puede reflexionarse desde diversos puntos de vista, con justificación. Es exacto, por ejemplo, declarar que la filosofía estudia una diversidad de valores y que, por ende, consta de diversas disciplinas; que ella (la filosofía) se distingue de la retórica, del arte, de la religión, de la ciencia particular, por determinadas notas esenciales, etc. Pues bien, los resultados de estas reflexiones filosóficas tienen, dentro de la filosofía (a modo de sus capítulos) designaciones precisas y rigurosas: son los nombres, respectivamente, del problema de la clasificación de la filosofía, del de las relaciones de la filosofía con los demás territorios de la cultura, etc. ¿El doctor Gaos prefiere, en vez de esta nomenclatura de

precisión manifiesta, el rubro de filosofía de la filosofía, por demás equívoco? *Quaestio de nomine.*

GAOS: "2º La definición de la filosofía, ¿es o no filosofía?

Si es filosofía, esto es, si es parte de la filosofía, ¿cómo la llamaría usted para distinguirla, en el seno de la filosofía, que también ella es, de las otras partes, de la filosofía de la naturaleza, de la historia, etcétera?"

RESPUESTA: El profesor Gaos reconoce, naturalmente, que existe el problema de la definición de la filosofía; pero supone que en la solución de semejante tema hay algo, aparte de la esencia captada o descubierta de la filosofía, que merece el nombre de filosofía de la filosofía. ¡Fantasma! La reflexión sobre la esencia de la filosofía tiene por contenido ideal puro las notas que definen la filosofía (su esencia). Las otras vertientes del fenómeno real del filosofar: el fenómeno psíquico, la expresión del pensamiento, etc., no son filosofía *stricto sensu*. Pero el profesor Gaos no quiere llamarle escuetamente el problema de la esencia o definición de la filosofía como, entre otros, Dilthey lo designa, sino filosofía de la filosofía al lado de los

problemas de la filosofía de la naturaleza, de la historia, etc. *Quaestio de nomine.*

GAOS: "3º La historia de la filosofía ¿es o no filosofía?

Si dice usted que lo es, decir que la historia de la filosofía es filosofía, ¿es o no decir que es filosofía de la filosofía?"

RESPUESTA: La filosofía, como toda ciencia, tiene su historia, de la que se distingue, como quedó demostrado renglones atrás, por su método y fin cognoscitivo. El doctor Gaos, empero, dentro de un historicismo, la considera como parte de la filosofía, y no se limita a ello, sino que, al consumar esta incorporación, le da el nombre de filosofía. *Quaestio de nomine.*

GAOS: "4º ¿La psicología es o no filosofía?

Si lo es, la psicología del filósofo, ¿es o no filosofía?

Si dice usted que lo es, decir que la psicología del filósofo es filosofía, ¿es o no decir que es filosofía del filósofo?

Si dice usted que es filosofía a secas, ¿cómo la llamaría usted para distinguirla de la filosofía de lo que no es el filósofo?"

RESPUESTA: Una cosa es la psicología del hombre que filosofa, esto es la descripción y explicación de sus fenómenos reales y subjetivos (temporales), y otra,

asaz diversa, la psicología de la filosofía (concepto absurdo de tomo y lomo). En efecto, no puede haber psicología de la filosofía, puesto que esta última es, en sentido riguroso, una unidad de principios supraempíricos; y las esencias no tienen *psiché* y, *eo ipso,* tampoco psicología. Por lo tanto, admitiendo que la psicología sea una parte de la filosofía (no la fundamental, sino la más derivada), no sería lícito hablar de que ella (la psicología) fuese filosofía de la filosofía. Sólo existe una psicología del hombre que filosofa. El doctor Gaos, no obstante, quiere otorgarle el título de filosofía de la filosofía. *Quaestio de nomine.*

GAOS: "5º La fenomenología de la filosofía y del filósofo, ¿es o no filosofía?

Si dice usted que lo es, decir que la fenomenología de la filosofía del filósofo es filosofía, ¿es o no decir que es filosofía de la filosofía y del filósofo?

Si dice usted que es filosofía a secas, ¿cómo la llamaría usted para distinguirla de la filosofía—fenomenología—de lo que no es filosofía ni el filósofo?"

RESPUESTA: Me atengo a la terminología de Husserl. La fenomenología es un campo de investigaciones neutrales. Cuando se aplica a la filosofía, la llama

Husserl *filosofía fenomenológica.* ¿Recuerda el profesor Gaos el nombre del libro "Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica"? ¿No le parece al profesor Gaos la designación del fundador del método, específica y exacta? ¿Por qué llamarle también, pues, filosofía de la filosofía? *Quaestio de nomine.*

En síntesis, el nombre de filosofía de la filosofía en la pluma del doctor Gaos no alude a ningún problema específico de la filosofía. Cada una de sus conclusiones delata que su intento se proyecta hacia la búsqueda de un nuevo rubro para clásicos problemas, para nosotros designados ya de siglos con gran propiedad.

De cualquier modo, hay que aplaudir ese afán de inconformidad del rector de la Universidad Central de Madrid, como síntoma de un elevado espíritu filosófico.

V

Segunda carta de José Caos a Francisco Larroyo

Mi distinguido colega y amigo:

Le ruego me perdone la gran tardanza con que respondo a su carta de 25 de enero, remitiéndome su nuevo artículo *Disputatio de nomine*. No pude leer debidamente éste al recibirlo. Luego, otras ocupaciones me hicieron olvidarlo. En fin, hasta hoy.

Bien leído, puede reducirse, a pesar de su longitud, a estos puntos.

I. La reiteración de la tesis de la imposibilidad, del "sinsentido" de la filosofía de la filosofía, en esta forma. Hay que distinguir entre *psiché* y *logos*, *historía* y *eidos*. No distinguirlos es un psicologismo o un historicismo refutados. "No hay duda" de que la filosofía *stricto sensu* es el *logos* o el *eidos*, no fenómeno temporal de ninguna especie, "idea de la filosofía que no ha refutado el profesor Gaos". La *psiché* es filosofar subjetivo; la *historía*, Historia de la Filosofía. La *psiché* reflexiona de hecho sobre sí misma, *psiché* de la *psiché*. No tiene sentido hablar de una reflexión del *logos* sobre sí mismo, *logos* del *logos*, ni de historia de la historia. Como filoso-

fía = *logos*, y no tiene sentido *logos* del *logos*, tampoco lo tiene la filosofía de la filosofía. Hay el tema de la definición de la filosofía, que la filosofía llama tradicionalmente así, que ahora se propone llamar filosofía de la filosofía: *quaestio de nomine*.

II. La crítica de tres puntos particulares de mi pretendida filosofía de la filosofía. Por orden de su importancia dentro de ésta:

1. La filosofía, "confesión personal", *eidos*, que puede ser objeto de fenomenología. Se concede el *eidos* "confesión personal" y la posibilidad de que sea objeto de fenomenología. Se niega que haya probado que el *eidos* "confesión personal" sea el de la filosofía.

2. A) Una tesis general. La filosofía, soberbia, aun en los casos de humildad "declarada". Se niega que haya probado la soberbia en estos casos.

B) Un caso particular: la concepción del sujeto "trascendental" es la concepción de un sujeto de soberbia. Se replica: la concepción del sujeto "trascendental" no puede ser la concepción de un sujeto de soberbia.

3. Usted (primer artículo): si la definición de la filosofía fuese filosofía de la

filosofía, la definición de la aritmética sería aritmética de la aritmética. Yo (primera carta): la definición de la aritmética no es aritmética de la aritmética sino lógica, filosofía de la aritmética. Usted (segundo artículo): decir que la definición de la aritmética es lógica de la aritmética, es decir que la lógica crea el objeto de la aritmética y esta ciencia, "gravísimo error ya refutado".

Estos puntos, pues, me sugieren las siguientes observaciones:

I. Las cuestiones de nombre suelen ser más que meras cuestiones de nombre. Suelen ser cuestiones por las cosas mismas. En dar a éstas un nombre u otro suelen expresarse concepciones y aun mentarse cosas distintas. Es lo que me parece que muestran en nuestro caso las observaciones que siguen.

Aun admitiendo la concepción de la filosofía de V., la ecuación rigurosa y exclusiva: filosofía = *logos* o *eidos*, insisto en que hay lugar para una filosofía de la filosofía con sentido. Prescindo de la cuestión de la imposibilidad, que V. viene a afirmar, o de la posibilidad, que yo sostendría, de un *logos* del *logos* Hay un pasaje en su artículo en que V. define la filosofía con arreglo a su concepción de

ella: filosofía es determinación de valores. Ahora bien, definición, por un lado, determinación de valores, por otro, son operaciones ontológica y lógicamente distintas. Si la filosofía es determinación de valores, esta definición de la filosofía no es determinación de valores—no es filosofía: la definición de la filosofía no sería filosofía. Para que lo sea, como parece que lo es y debe ser considerada, hay que ampliar la dada definición de la filosofía con un segundo miembro, además de la determinación de valores, capaz de comprender la definición de la filosofía y que para mí sería la filosofía de la filosofía. Pero la verdad es que el sentido de estas observaciones es hacer sospechar, cuando menos, la insuficiencia, de hecho, de la concepción de la filosofía como determinación de valores; hacer dudar, siquiera, de la justeza y fundamento de la exclusividad de la ecuación: filosofía = *logos* o *eidos*. Ella deja fuera de la filosofía en sentido estricto el filosofar subjetivo. ¿Es suficiente para despachar el problema de lo que éste no tiene de filosofía, pero sí que tiene de filosofía, decir "filosofía" y "filosofar", "sentido estricto" y "subjetivo"? Esta observación conduce a lo que sigue.

Su artículo tiene el mérito decisivo de

permitir puntualizar con definitivo rigor y claridad lo que nos separa. No es un nombre, es toda la filosofía que cada uno de los dos profesa. Para mí, en lugar de *psiché y logos, historía y eidos*: *logos y eidos en ánthropos = historía.* No distinguir *psiché y logos, historía y eidos,* es tener conocimiento del camino recorrido por la filosofía desde 1896, en que Husserl hizo la crítica del psicologismo a base de un concepto positivista (el medio se impone) de la psique como "hechos" psíquicos, del hombre como especie y realidad "empíricas"—la tesis ya de la mía doctoral, *La crítica del psicologismo en Husserl,* de 1928—, hasta nuestros días, en que se ha llegado a pensar que "humanismo" e "historicismo" no son "psicologismo" ni "empirismo", que el hombre no es un "hecho", ni nada "empírico", aunque sea una realidad, una *realidad* "trascendental", no una *idealidad* "trascendental", a la cual realidad puede y debe reducirse esta idealidad sin "psicologismo" ni "empirismo" alguno. Consecuentemente, la filosofía *stricto sensu* y *solo sensu*, no es su *logos* o *eidos* de V. (en rigor, sí, es el de V., pero el equívoco es demasiado claro para resultar peligroso), sino una actividad humana y en cuanto tal temporal e historia.

Historia de la historia tiene sentido como aquella realidad de lo pasado en lo presente que constituye en cuanto tales a lo uno y a lo otro y realiza el *progresus in infinitum* de la realidad justamente por medio de un *regresus in infinitum* en la conciencia: es la continuidad misma, real y consciente, de la historia. Ninguna Historia es posible sin ideas fundamentales, pero la de la filosofía no sin toda una filosofía, que hace de ella, de la Historia de la Filosofía, no una mera disciplina histórica, sino una verdadera disciplina filosófica, filosofía. He admitido la idea de la filosofía como *logos* o *eidos,* claramente tan sólo a efectos del diálogo, no porque la comparta. No la he refutado, porque no se me ocurrió la idea de rehacer la historia de la filosofía de los últimos decenios. Lo que nos separa es, pues, toda una filosofía y fundamentalmente una concepción del *logos* o *eidos,* por una parte, del *hombre,* por otra. Y como yo pienso, consecuentemente, con Fichte, "qué clase de filosofía se tiene, depende de qué clase de hombre se es", querido Larroyo,

haud de nomine, sed de homine disputatio.

II. 1.-Si quiere usted decir que no he aducido nada en prueba de la afirmación:

filosofía = confesión personal, tengo que dolerme de haberme expresado tan mal en las conferencias, pues yo creía haber aducido algo, así con el conjunto de ellas, como particular y expresamente en la última. Si lo que quiere decir es que lo aducido no fué bastante, estoy conforme. Mas espero que usted me conceda que seis conferencias para el gran público no pueden suplir un tratado de filosofía.

II. 2. A) Si quiere usted decir que no he aducido nada en prueba de la afirmación: filosofía=soberbia, no puedo sino repetir lo inmediatamente anterior. La interpretación de la *archikotate sophía* aristotélica, por una parte, y la fenomenología de la soberbia, por otra, me parecen suficientemente expresivas para que no puedan despacharse sino con una refutación, como usted gusta de decir, *more scholastico,* tan detallada por lo menos como ellas mismas. Si lo que quiere decir es simplemente que no he dado una interpretación análoga de otros filósofos, es un hecho. Mas permítame informarle de que es un hecho limitado a estas conferencias y cartas, ni a mis trabajos privados, ni a todas mis actividades docentes y de conferenciante.

II. 2. B) La concepción del sujeto "tras-

cendental" no puede ser la concepción *de* un sujeto *de* soberbia, en el sentido *objetivo* del genitivo: *el sujeto "trascendental"* no puede *ser* un sujeto soberbio. La concepción del sujeto "trascendental" es la concepción *de* un sujeto *de* soberbia, en el sentido *subjetivo* del genitivo: el sujeto "trascendental" es *concebido* por un *sujeto soberbio.* Sobre la prueba de esta afirmación me remito a lo dicho al fin del párrafo aparte anterior.

3. Decir que la definición de la aritmética es lógica de la aritmética, no me parece que sea decir que la lógica crea el objeto de la aritmética y esta ciencia, sino sencillamente que la lógica trata de definir ontológicamente el objeto definido ónticamente por la aritmética y de estudiar lógicamente la ciencia aritmética constituída fácticamente.

Siempre cordialmente suyo,

JOSE GAOS

VI

LA LOGICA PREKANTIANA DEL DOCTOR GAOS

Carta de
Francisco Larroyo a José Gaos

La discusión hasta aquí prolongada en torno a la posibilidad de una filosofía de la filosofía—asunto capital de nuestro diálogo filosófico—, ha filtrado, por así decirlo, diversos argumentos más o menos interesantes. Después de ventilar con gran detalle si la llamada filosofía de la filosofía albergaba o no, dentro de su seno, ya el problema de la psicología del filósofo, ya el de las relaciones de la filosofía con los otros territorios de la cultura, etc.—problemas para mí designados desde antiguo con suma propiedad—, parece refugiarse el doctor Gaos en el sentido que pueda tener la cuestión, por antonomasia inicial, de la esencia de la filosofía, esto es, su definición.

En lo que sigue, empero, quiero hacer ver que ha elegido el tema de la filosofía más inapropiado para defender con perspectivas de éxito esta su nueva disciplina. Aun más: su argumento medular, en esta vez, conduce a una confusión de conceptos sólo explicable dentro de aquella lógica especulativa (prekantiana) que, para elaborarse, no buscaba sus principios

en la estructura propia de las ciencias constituídas, sino que legislaba a espaldas de la investigación particular con su consiguiente fracaso teorético.

I. La definición de toda ciencia, problema

Es claro que toda ciencia inicia su exposición con la tarea ineludible de fijar las fronteras de su estudio, de señalar la materia, objeto de su investigación. Lo propio acontece con la filosofía misma. Ahora bien, si éste es el *primero* de sus temas, parece convincente que no suponga—lógicamente hablando—los últimos resultados de la elucidación filosófica. La exactitud de la definición de la filosofía como ciencia nomotética de los valores, por ejemplo, no depende del concepto final que se obtenga acerca de la belleza, la bondad, en suma, de la esencia y leyes de los valores. Y es que la definición de la filosofía, como la de cualquiera ciencia, no es otra cosa sino la determinación del problema por resolver en el trabajo, siempre inconcluso, de la investigación. Podría decirse: la definición de una ciencia es, con relación a los resultados de ésta, una *aporía* o *cuestión científica.* Por lo tanto, al declarar que

la filosofía es la ciencia de los valores, no se hace sino fijar el sentido que orientará la investigación filosófica, la tarea o problema de su trabajo.

¿Cómo, pues, podría ser la tarea definitoria de la filosofía ya una filosofía de la filosofía? Para esto no debería ser la primera, sino la última de las cuestiones, como siempre lo hemos dicho; sólo de este modo podría hablarse de un *logos del logos* que el doctor Gaos defiende con ejemplar tenacidad. En otras palabras: problema y solución son términos relativos que constituyen una unidad indivisa en el trabajo de las ciencias. Al definir la filosofía a título de teoría de los valores (axiología), pues, no se excluye la definición misma del marco de la filosofía. Sólo una lógica tradicional de tipo constructivo que no pone en contacto aporía y juicio [1], puede brindarle argumentos al doctor Gaos, no importa el tono de modernidad con que hace vibrar sus interesantes palabras.

Convengo con él, por lo tanto, en que se implican en esta discusión dos ideas diferentes de filosofía. También pienso con

[1] Como lo expongo en mi libro *La lógica de la Ciencia*, pp. 128 ss.

Fichte que de "qué clase de filosofía se tiene depende de qué clase de hombre se sea"; pero no como expresión de un relativismo a que suena la identificación de filosofía y confesión personal, sino como la capacidad del hombre de elevarse ¡oh Fichte! a la Idea del Yo Absoluto. En esto sigue siendo verdadero el *en tosofon mounon,* de Heráclito mi admirado Dr. Gaos.

Respecto a que el historicismo sea la verdadera filosofía, no puedo asentirlo, aunque no comparta la filosofía de moda. La revivicencia inmanente de lo histórico ("la realidad de lo pasado en lo presente" del doctor Gaos) tiene todos los caracteres de fenómeno o hecho. "Realidad trascendental" es un *contradictio in adyecto* del tipo, por ejemplo, de la que involucra el término "materialismo dialéctico", si por *real* entendemos lo espacio-temporal o sólo la temporal, y por trascendental la condición *a priori* de todo hecho posible, esto es, algo supratemporal (ideal). Quizá sobre el particular se replique que el sentido de estos vocablos deba variar para ajustarse a la filosofía neo-romántica de nuestro tiempo; pero, ¿por qué razón los enésimos restauradores de la metafísica, los epígonos del siglo xx, no acuñan otros vocablos, evitando, de esta guisa, su in-

tento fallido de detener, no sólo el progreso de la filosofía, sino también la confusión de la terminología filosófica?

II. Una reincidencia psicologista muy siglo XX

1. No niego que el doctor Gaos haya aducido lo suficiente acerca de que la filosofía sea confesión personal; apenas afirmo que tal pensamiento no es compatible con la idea de filosofía a título de ciencia eidética de los valores culturales; lo que es bien diferente, según la versión ya dada de método trascendental.

2. Por otra parte, insistir, echando mano de un método fenomenológico de última hora (no el husserliano), en que la filosofía también contiene, a modo de nota esencial, la *soberbia* ("soberbia-filosofía", Gaos) es, quiérase que no, un psicologismo. La argumentación es clara y clásica. ¿No es acaso la soberbia un fenómeno psíquico, como tal, objeto de estudio de la psicología? ¿Y echar mano de semejante principio psicológico para manipular problemas filosóficos, no es un puro psicologismo? Sin embargo, a nadie hasta nuestros días se le había ocurrido defi-

nir la filosofía, entre otras cosas, en este tono diabólico.

III. Una original, pero falsa doctrina de la definición

Mas todo este linaje de errores tiene su raíz, bien considerada la argumentación, en la falsa idea de definición que sustenta el doctor Gaos. "Decir—escribe—que la definición de la aritmética es lógica de la aritmética, no me parece decir que la lógica crea el objeto de la aritmética y esta ciencia, sino sencillamente que la lógica trata de definir ontológicamente el objeto definido ónticamente por la aritmética y de estudiar lógicamente la ciencia aritmética constituída fácticamente."

Para el doctor Gaos, pues, existen dos definiciones de la aritmética (*mutatis mutandis*, como de cualquiera ciencia): la definición óntica y la definición ontológica. La definición: "la aritmética es la parte de la matemática que trata de las cantidades determinadas y sus relaciones", ¿es una definición óntica u ontológica? ¿En qué se distingue la primera de la segunda? Y si existen estos dos tipos de definiciones tradicionales, ¿qué debe enten-

derse por definición en general? ¿No le recuerda al doctor Gaos, de modernidad indiscutida, semejante distingo el célebre argumento clásico del "tercer" hombre? Sobre todo, ¿habrá, por ventura, definición alguna (verdadera) que no sea *lógica*, es decir, que no esté penetrada del principio y ley del *logos*? ¿Definen acaso, alógicamente, los investigadores de la matemática?

No, doctor Gaos, toda definición es ontológica por necesidad, pues "la ciencia es ciencia en la medida en que procede lógicamente". Es sencillamente inconcebible una disciplina científica, no sólo antilógica, sino meramente alógica. La validez de cada nuevo conocimiento se valúa, ante todo, por su ausencia de contradicción, esto es, según una ley lógica fundamental. No sería hipérbole declarar que siempre el gran investigador en las ciencias particulares es quien posee un tacto lógico superior. Otra cosa es que él mismo sea consciente de éste su proceder; lo que no entorpece el progreso de la ciencia, sino su fomento, gracias a la división de trabajo que implica.

La circunstancia de que la lógica reflexione sobre las ciencias particulares, de que sea, en este sentido, la autoconcien-

cia del saber, no implica, en su fundamentación, ningún círculo, como podría creerse. La lógica no inventa las variadas maneras de ser del *logos;* las descubre en el trabajo siempre inconcluso de la investigación particular. Pero una cosa es el *logos* mismo, que no es privativo de ciencia particular alguna, sino común a todas ellas, y otra, muy distinta, los resultados concretos de estas ciencias particulares, expresados en forma de definiciones, axiomas, principios, etc. La lógica no parte para constituirse de estos resultados a modo de premisas, sino que penetra en ellos hasta destacar su dimensión lógica y de esta manera formula sus leyes autónomas. No define ninguna ciencia en particular, da los caracteres de la definición en general. No le interesan los resultados de las ciencias especiales como proposiciones de esta o aquella disciplina, sino tanto en cuanto portadores del *logos.* En otras palabras, a través de los resultados de la investigación particular, arriba a la vertiente lógica del pensar, que es, puntualmente, el núcleo de todo saber demostrado [1].

[1] Francisco Larroyo, *La lógica de la ciencia,* p. 121.

VII

LA FILOSOFIA, CIENCIA DE LOS VALORES

por

FRANCISCC LARROYO

Gran número de investigadores contemporáneos definen la filosofía (determinan su esencia) en función de la idea de cultura. Semejante camino seguiremos en este ensayo.

La palabra "cultura" fué tomada en las elucidaciones filosóficas de idéntico vocablo latino (cultura, *culturae*). La aceptación general del término, a su vez, fué captada de la expresión *cultura agri*, cultura del campo, agricultura. Pero el hombre, desde siempre, no sólo cultiva el campo, no sólo se propone obtener productos útiles para conservar su vida; también cultiva otra suerte de productos, cuida y hace prosperar otras elaboraciones de su actividad espiritual. Frente a la *cultura agri* puede hablarse, como va lo advirtieron los antiguos, de una cultura *animi*, de una cultura del espíritu.

Es un hecho universalmente comprobado que la humanidad, a través de la historia, se preocupa constantemente de ciertos problemas, que polariza su más noble actividad a determinadas funciones; ciencia, moralidad, arte, derecho, religión,

organizaciones económicas, etc., son resultados de este trabajo creador del hombre. Ciertamente que ni en todos los pueblos, ni en todos los tiempos, se alcanzan producciones del mismo rango y dignidad. El arte de nuestros tiempos, *v. g.*, da mucho que desear frente al auge del Renacimiento, mientras la ciencia contemporánea puede ufanarse, sin temor de hipérbole, ante la alquimia medieval o la astrología de los viejos pueblos de oriente. Con todo, el hombre se esfuerza persistentemente en cultivar esta suerte de elaboraciones; las fomenta, o, por lo menos, trata de conservarlas.

Por una amplificación del vocablo, fácil de comprender, la palabra "cultura" no designa solamente el acto o proceso de cultivar, sino el producto o elaboración de aquella actividad creadora. La ciencia, la moralidad, el derecho, el arte, las organizaciones económicas, etc., se denominan genéricamente, según esto, productos culturales. Y un hombre se cultiva, es culto, dentro de este sentido riguroso de la expresión, puede decirse con propiedad, cuando se hace partícipe de estas creaciones logradas en el transcurso de los tiempos.

También alguna vez se ha hablado de

una cultura objetiva para designar las producciones ya realizadas y de una cultura subjetiva para denotar el esfuerzo humano encaminado a procurarse estas producciones objetivas. "Puede considerarse la cultura como el perfeccionamiento de los individuos merced a la provisión de espiritualidad objetivada por la especie humana en el curso de la historia. Decimos que un individuo es culto cuando su esencia personal se ha completado asimilándose los valores objetivos: costumbres, moral, conocimiento, arte, religión formas sociales, formas de la expresión. Es, pues, la cultura una síntesis singularísima del espíritu objetivo. El último sentido de esta síntesis reside, sin duda, en el perfeccionamiento individual. Mas para que ese perfeccionamiento se verifique, es preciso que los contenidos del espíritu objetivo existan como realidades propias, independientes de quien las creó y de quien las recibe, de manera que constituyan a modo de elementos o estaciones en el proceso de perfeccionamiento. Y así esos contenidos, esto es, el conjunto de lo que ha sido expresado y hecho de lo que tiene existencia ideal y eficacia real, el complejo de los tesoros culturales de una época puede

llamarse la "cultura objetiva de dicha época" [1].

¿Qué motivos impulsan al hombre a cultivarse? ¿Qué razones hay para que todo espíritu bien dotado aspire cada vez con más ahinco hacia la cultura. La humanidad fomenta y conserva la cultura porque descubre en ella algo valioso. La elevación humana en el sentido más profundo no puede llevarse a cabo sino en y por la cultura. Esto lo vive *íntimamente todo individuo.* El que cultiva la ciencia, lo mismo que el que se somete a las normas del derecho, como quien exalta su sentimiento por las producciones artísticas y por las ideas religiosas; todos, sin excepción, confirman y verifican que sus actividades se tornan valiosas por la circunstancia de trabar contacto con estos productos culturales. Y es que estas formaciones de la cultura poseen algo que las ennoblece, que las trasmuta en algo preferible para el hombre. Los filósofos han convenido en llamar valores a estas cualidades, merced a las cuales los productos culturales se manifiestan ennoblecidos y dignificados.

[1] J. Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos,* p. 13, "Revista de Occidente", Madrid.

La cultura, pues, puede concebirse como aquello en que residen valores; como aquello en que se realizan los valores. La humanidad, en el transcurso de su historia, ha conocido una multitud de ellos. La verdad, la justicia, la santidad, la belleza, la bondad, etc., son valores del más puro linaje; son aquellas condiciones en gracia a las cuales surgen las variadas formas de la cultura. Así en la ciencia se realiza la verdad; en el arte, la belleza; en la moral, la bondad, y lo santo, en la religión.

Por la circunstancia de que la cultura es algo cuya apropiación anhela el hombre, esto es, trata de poseerla, se han denominado *bienes culturales* a sus distintas manifestaciones (ciencia, formas de expresión, costumbres, religión, etc.).

Existe una diferencia esencial entre valores y bienes culturales, al par que una relación indisoluble. Los primeros, son universales; los segundos, no presentan este carácter. Los bienes culturales, en efecto, varían de época a época y de pueblo a pueblo. Una, es la religión de Egipto, y otra la de Israel; el arte de China presenta caracteres diversos al arte de la Florencia renacentista; el derecho romano se compuso de preceptos radicalmente dife-

rentes de las instituciones jurídicas de la Rusia Soviétiva. Sin embargo, es inconcuso que los egipcios e israelitas han alcanzado la santidad; China y Florencia han creados obras bellas; los jurisconsultos romanos, lo mismo que los reformadores rusos, han aspirado a la justicia. Y es que los valores poseen este carácter de generalidad de que no participan los bienes culturales; son "formas de vida que aparecen siempre en las culturas de todos los siglos", como algún pensador alemán las ha llamado. Los valores, por otra parte, no flotan en el aire, por así decirlo; tan sólo se dan en los bienes culturales de cada pueblo y de cada época. Si se declara que hay belleza en las producciones de Miguel Angel, como en las del artífice chino; verdad en la ciencia de Euclides, como en la teoría de la relatividad de Einstein, se reconoce, por ello mismo, que el valor es universal, pero que ha menester realizarse en una formación cultural.

Pues bien, la filosofía tiene su objeto de investigación en los valores. Lo que sea la verdad, la belleza, lo santo, lo bueno y sus principios o leyes propias, constituyen su objeto de estudio. La filosofía es, en suma, una teoría de los valores culturales. Pero una investigación, por cierto,

que busca sus resultados en las propias manifestaciones culturales, en los propios bienes en que han encarnado los múltiples valores. La filosofía parte de algo patente, innegable; el hecho de la cultura (*factum culturae*). No se propone, en otras palabras, *inventar* los valores, sino descubrirlos en las formaciones culturales, donde, por así decirlo, se han depositado en el decurso de los siglos. Dentro de esta característica se indica al mismo tiempo su sentido totalizador y científico. Totalizador, porque los valores supremos de la cultura son susceptibles de realizarse en *todos* los pueblos y en *todos* los tiempos, su radio de acción abarca *toda* posible realidad cultural. Científico, en gracia a que debe probar, como cualquier otra ciencia, dentro de su método propio de investigación, los principios que descubra.

La filosofía no es la única ciencia que descubre principios en el marco de la cultura. La historia y las llamadas ciencias sociales también se dirigen a ella para obtener sus resultados; pero la primera como las segundas estudian otros de sus aspectos. La historia tiene como tarea, no determinar el mundo de los valores universales, sino descubrir y explicar los bienes de la cultura de cada una de las socieda-

des que han existido en el transcurso de los tiempos; de señalar, no lo general de estos bienes, sino lo peculiar y diferente de cada uno de ellos, hasta descender a las biografías de los fundadores de religión, de los hombres de estado, de los sabios, de los héroes y de los genios artísticos. Las ciencias sociales, a su vez, se distinguen de la filosofía en que, si bien no se proponen narrar el origen, apogeo y decadencia de los bienes culturales de todos los tiempos, investigan las relaciones causales en cada grupo de estos bienes culturales. Así se originan, entre otras ciencias sociales, la económica, a la que concierne estudiar los hechos económicos, la teoría de la educación, que reflexiona sobre los fenómenos educativos; la política social, que toma como objeto de estudio los movimientos de las organizaciones estatales. La historia y las ciencias sociales, pues, nunca investigan propiamente valores; su esfera de estudio se encuentra en los bienes culturales. La filosofía, en cambio, partiendo del hecho de la cultura, va más allá de estos bienes, se eleva hasta la esfera de los valores si bien desde un punto de vista sistemático y con las mismas pretensiones teoréticas que la ciencia más rigurosa. Podría concluirse: *la filosofía es*

una teoría totalizadora de los valores culturales, una axiología (*de* axios, *valor* y logos, *tratado*) *del* factum *de la cultura.*

VIII

FILOSOFIA, PERSONALIDAD

por

José Gaos

1

El texto más antiguo en que se lee un término de la familia del término "filosofía" es la *Historia* de Herodoto. En el capítulo 30 del libro I, Creso, rey de Lidia, dice a Solón de Atenas: "Filosofando has recorrido mucha tierra por ver cosas". En esta frase, "filosofando" quiere decir "afanándote por saber". El verbo "filosofar" significa en este texto, pues, el modo y el motivo de la actividad viajera de Solón.

El texto en que culmina la manera que la filosofía griega tiene de comprenderse a sí misma, es decir, de comprender la filosofía origen de toda la filosofía occidental, son los dos primeros capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles. Este texto define la "sabiduría" como la ciencia teórica de los primeros principios y causas, pero considerando expresamente, para llegar a esta definición, "los juicios recibidos acerca del *sabio*". Basta para indicar que la ciencia teórica de los primeros principios y causas es entendida como algo propio

del sujeto merecedor del calificativo subrayado. El planteamiento del problema de si este sujeto puede ser el hombre, además de Dios, o sólo puede ser Este, confirma decisivamente la interpretación anterior. El "filosofar" se emplea en el texto para expresar el afán de saber de los hombres, por huir de la ignorancia que estiman tener al admirarse de las cosas sin salida que encuentran. El sustantivo "filósofo" se dice del filómito, de un lado por el enlace establecido entre la admiración y el filosofar, y de otro porque el mito se compone de cosas maravillosas.

El *Discurso del Método*, de Descartes, prólogo de la primera publicación de su autor, considerado, como se sabe, origen de la filosofía moderna, regenera la filosofía en este primitivo sentido. Pues bien, este escrito incorpora la filosofía como un discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias que bosqueja este método dentro de un cuadro de la vida del autor cuyo designio no es enseñar el método que cada cual deba seguir para conducir bien su razón, sino solamente hacer ver de que suerte el autor ha tratado de conducir la suya. Sería completo error ver en estas palabras una mera, tópica expresión de modestia.

El autor insiste poco después en que no propone el escrito más que como una historia, o, si se prefiere, como una fábula, en la que, entre algunos ejemplos que pueden imitarse, se encontrarán quizá también otros muchos que se tendrá razón en no seguir. Y, en otra parte, declara que la sola resolución de deshacerse de todas las opiniones que se han recibido antes en la propia creencia—algo capital en la vida del autor representada en el cuadro de su escrito—no es un ejemplo que cada cual deba seguir, añadiendo: y el mundo no está casi compuesto más que de dos suertes de espíritus a los cuales no conviene de ninguna manera. En suma, el método en que consiste la filosofía según este discurso es la suerte de que un hombre ha tratado de conducir su razón en su vida, suerte que no conviene de ninguna manera a las dos suertes de espíritus de las cuales, no más, está casi compuesto el mundo.

Tan capitalmente autorizados documentos obligarían a concebir la filosofía como la actividad y la vida toda informada por esta actividad, características de un tipo humano, en cuanto efecto y expresión del carácter o la personalidad de los sujetos pertenecientes a este tipo. Sin embargo,

es un hecho que no se concibe universalmente la filosofía así.

2

A la actividad que informa característicamente la vida del tipo humano conocido por el nombre del filosofo, en cuanto efecto y expresión de la personalidad de los sujetos pertenecientes a este tipo, le acaeció lo que Platón en su *Fedón* pone en boca de Sócrates.

Siendo éste joven, era admirable su apetencia del saber que llamaban entonces historia, esto es, estudio o investigación, de la naturaleza. Le parecía, en efecto, soberbio ver las causas de cada cosa, por qué se regenera cada una y por qué perece, y por qué existe. Pero el final fué parecerle a él mismo no haber nacido en absoluto para aquel género de consideraciones. Estas le cegaban hasta tal punto, que desaprendía lo que antes creía ver. Pero un día oye a alguien que lee en un libro de Anaxágoras. El libro dice que la Inteligencia es el ordenador y la causa de todas las cosas. Sócrates piensa haber encontrado quien le enseñe la causa de lo existente. Pero avanzando en la lectura, ve un hombre que no se sirve para nada de la

Inteligencia, ni le atribuye ninguna acción causal en la ordenación de las cosas, sino que aduce los aires, los éteres, las aguas y otras muchas causas igualmente fuera de lugar. Le parece, pues, que le pasa exactamente lo mismo que si alguien, diciendo que Sócrates hace por obra de su inteligencia lo que hace, luego, al tratar de decir las causas de cada una de las cosas que hace, dijese que está sentado allí entonces porque su cuerpo se compone de huesos y nervios, y oscilando los huesos en sus coyunturas, los nervios en distensión y en tensión, le hacen capaz de, digamos, doblar entonces los miembros—sin preocuparse de decir las verdaderas causas: que puesto que a los atenienses les pareció mejor condenarle, por lo mismo precisamente le parece mejor a él estar sentado allí o más justo permanecer en el lugar y sufrir la pena que le impusieron. Renegando, pues, de mirar a lo existente, le parece menester precaverse de que no le pase lo que a quienes contemplan el sol cuando se eclipsa. Algunos pierden los ojos, si no miran su imagen en el agua o algo semejante. Análogamente, teme no cegar por completo del alma, dirigiendo los ojos a las cosas y tratando de alcanzarlas con cada uno de sus sentidos. Le

parece necesario refugiarse en los conceptos, para mirar en ellos la verdad de lo existente.— Pero ¿qué son éstos que Sócrates llama aquí los conceptos? El mismo también lo ha expuesto en pasajes anteriores del diálogo platónico.

Existe la Justicia en sí, la Belleza, el Bien. Y jamás vemos con los ojos ninguna de estas cosas. Las aprehendemos con una percepción distinta de las corporales. Es decir, aprehendemos así en todas las cosas, en la magnitud, la salud, la fuerza y absolutamente todas las demás, la esencia lo que cada una resulta ser. No es por medio del cuerpo como se ve lo más verdadero de ellas, sino que aquel que en mayor grado y con más alto rigor se apresta a penetrar con el pensamiento cada una de las cosas en sí en que pone la mira, es quien más cerca anda de conocerlas. Y aquel lo hace así con mayor pureza que más se dirige a cada una con el pensamiento en sí, sin servirse en el pensar de la vista ni de ninguna otra percepción sensible, ni arrastrar tras de sí ninguna en compañía del raciocinio, sino que sale a caza de cada una de las cosas existentes en sí y por sí y separadamente, usando del pensamiento en sí y por sí y separado, prescindiendo lo más posible de los ojos y oí-

dos y del cuerpo entero, como perturbador e impedimento a que el alma posea la verdad y la inteligencia, cuando comunica con él.

Existe lo Igual, no un leño a otro, ni una piedra otra, ni ninguna de estas cosas, sino, además de todas ellas, otra distinta, lo Igual en sí. Y es algo y no nada. Y conocemos lo que es en sí. Este conocimiento lo tomamos de los leños, las piedras y las demás cosas. Viéndolas iguales, pensamos por obra suya en aquello, que es distinto de ellas. A veces, piedras o leños iguales, siendo los mismos, parecen en un respecto iguales, en otro no. Pero las cosas iguales en sí no hay vez que parezcan desiguales, ni la Igualdad desigualdad. Luego no son lo mismo las cosas iguales y mismas y lo Igual, en sí. Sin embargo, es por obra de estas cosas iguales, que son distintas de lo Igual, como se llega a pensar en esto y a adquirir el conocimiento de ello.

Los leños no nos parecen ser iguales tal como lo que es Igual en sí. Les falta mucho de lo Igual para ser tal como esto. Ahora bien ,cuando alguien, viendo algo, piensa que aquello que está viendo quiere ser como otra cosa existente, pero que le falta algo y no puede ser tal cual ésta,

sino que es de peor condición, es necesario que quien piensa así resulte haber visto antes la cosa a que dice que aquello se parece, aunque le falta para lograrlo. Exactamente esto nos pasa con las cosas iguales y lo Igual en sí. Luego es necesario que hayamos visto lo Igual antes de aquel tiempo en que, viendo por primera vez las cosas iguales, pensamos que tienden todas ellas a ser como lo Igual, aunque les falta para lograrlo. Pues bien, no se llega a pensar en lo Igual ni es posible llegar a pensar en ello, partiendo sino del ver, del tocar o de cualquier otra de las percepciones sensibles. Partiendo de las percepciones sensibles, forzosamente, es como se llega a pensar que todas las cosas sensibles iguales tienden hacia lo que es Igual, pero que quedan en falta por respecto a ello. Por consiguiente, antes de empezar a ver, oír y sentir con los demás sentidos, era menester que resultásemos haber adquirido el conocimiento de lo Igual en sí, que es algo, si habíamos de poder referir a esto las cosas sensibles iguales, porque ansían todas ellas ser como esto, aunque son de peor condición que esto. Mas como, en cuanto nacemos, vemos, oímos y tenemos las demás percepciones, es menester haber adquirido antes

que ellas el conocimiento de lo Igual, en suma, antes de nacer.

Adquiriéndolo, pues, antes de nacer y naciendo en posesión de él, conocemos antes de nacer y desde que nacemos, no sólo lo Igual, y lo Mayor y lo Menor, sino también absolutamente todas las cosas semejantes. El razonamiento hecho no se refiere más a lo Igual que a la Belleza en sí, al Bien, la Justicia, lo Sacro en sí, ni a todas aquellas cosas absolutamente a las que sellamos con el "que es en sí".

Es a lo compuesto por naturaleza a lo que puede afectar el descomponerse de la misma manera de que se compuso. Por el contrario, si resulta haber algo simple, será lo único a que no puede afectar la descomposición. Natural, pues, que las cosas que permanecen siempre las mismas y de igual manera, sean en primer término las simples; y que aquellas que son cada vez de distinta manera y jamás permanecen las mismas, sean compuestas. La esencia en sí permanece siempre la misma y de igual manera, no es cada vez de distinta. Lo Igual en sí, la Belleza en sí, cada una de las cosas que son en sí, el ser, no admiten jamás cambio alguno. Cada una de estas cosas que son, es siempre de una forma en sí y por sí, permanece de

igual manera y la misma, y en ningún momento, ni en ninguna parte, ni de ninguna manera, admite alteración ninguna. En cambio, las muchas cosas bellas seres humanos, caballos, vestiduras, cualesquiera otras semejantes, iguales, bellas, todas las homónimas de aquéllas, no permanecen las mismas, sino que, todo lo contrario de aquéllas, ni por respecto a sí mismas, ni respecto unas de otras, son jamás ni de ninguna manera las mismas. Las unas las tocamos, vemos y percibimos con las demás percepciones sensibles; en punto a las que permanecen las mismas, no hay ninguna otra cosa con que aprehenderlas sino con el ejercicio racional del pensamiento, pues no son cosas visibles. Hay, pues, dos especies de cosas existentes: la visible y la invisible. Y la invisible permanece siempre la misma; la visible, jamás.

El hombre que no sabe de filosofías, sabe sólo de las cosas perceptibles por los sentidos que forman el mundo exterior, de aquellas de que tiene conciencia en su interior como constitutivas de su alma, y de aquellas en cuya existencia en otra vida u otro mundo cree. Los párrafos anteriores documentan el descubrimiento, por la actividad filosófica, de que los "conceptos", que el hombre que no sabe de filosofías

cuenta entre aquellas cosas de que tiene conciencia en su interior como constitutivas de su alma, son una nueva especie y mundo de cosas, de atributos absolutamente opuestos a los de las cosas sensibles y por consiguiente distintas de éstas. En los pasajes platónicos transcritos se encuentran ejemplos de dos de los grupos de esta especie de cosas y la enumeración de sus fundamentales atributos. Salud, Fuerza, Belleza, Justicia, Bien, lo Sacro, son lo que se llama hoy "valores". Y los ejemplos abarcan las principales variedades de valores admitidas en la actualidad: vitales, estéticos, éticos, religiosos. El otro grupo, conceptos de relaciones matemáticas, está representado por la Magnitud, lo Igual o la Igualdad, lo Mayor y lo Menor. Las cosas sensibles, perceptibles por los sentidos, a las que se da el mismo nombre—bellas, iguales—, son muchas distintas entre sí, compuestas y mudables. Aunque se les da el mismo nombre—bellas, iguales—que a estas otras cosas—la Belleza, lo Igual—, éstas no son perceptibles por ningún sentido; sólo pueden aprehenderse por medio del pensamiento, de la razón, y tanto mejor, cuanto más puros éstos de toda percepción sensible y aun relación con el cuerpo, bien que el pen-

samiento racional de ellas se produce por obra de la percepción de las cosas sensibles que llevan el mismo nombre. Por otra parte, si la percepción sensible produce el pensamiento racional de ellas, es porque entre unas y otras hay una cierta relación que expresa el mismo nombre y porque una cierta posesión de ellas es anterior a toda percepción sensible. Se expresa en esto el particular descubrimiento del fenómeno de la "aprioridad" de los "conceptos" a la percepción sensible. En los pasajes transcritos el fenómeno es interpretado como una anterioridad cronológica y real—metafísica. Los modernos lo interpretan como una anterioridad lógica: la primera percepción en el tiempo entraña ya conceptos, porque éstos son elementos integrantes esenciales, fundamentales, de la estructura o constitución de toda percepción. Por lo demás, el mismo nombre—Belleza, Igual—se da a una sola de estas cosas no perceptibles; rigurosamente, pues, única e idéntica consigo misma; simple e inmutable. En fin, estas cosas son consideradas expresamente, no ya como siendo algo, sino como siendo la verdad y la esencia de las cosas, lo existente en sí y por sí, lo existente por excelencia, en suma, el verdadero ser o reali-

dad de las cosas, en comparación con el cual las cosas sensibles resultan en falta o de peor condición. Tal es la expresión de su aprioridad, no ya a la percepción de las cosas sensibles, sino a la existencia o realidad misma de éstas; anterioridad no en el orden del conocer, como la anterior, sino en el orden del ser, que los pasajes transcritos conciben también como cronológica y real o metafísica, los modernos como lógica sin dejar de ser real: la primera cosa perceptible entraña ya conceptos, porque éstos son elementos integrantes esenciales, fundamentales de la estructura o constitución de toda cosa perceptible.

3

El descubrimiento platónico ha tenido varia fortuna en la historia de la filosofía. Unos filósofos lo han negado, es decir, han negado que haya cosas de la índole y atributos afirmados por Platón. Otros lo han confirmado, volviendo a hacerlo por su cuenta, incluso reforzándolo en pruebas o demostraciones, ampliándolo y detallándolo.

Esto último ha acontecido señaladamente en nuestros tiempos. La obra puede

atribuirse muy en primer término al filósofo de lengua alemana Edmundo Husserl, muerto hace poco. Este filósofo publicó en 1900 la primera edición de unas *Investigaciones lógicas*. El primer tomo de los dos componentes de la edición contenía unos *Prolegómenos a la lógica pura* que eran principalmente la crítica de una filosofía llamada el "psicologismo". Esta crítica debe considerarse como el decidido punto de partida de la obra entera de Husserl y de sus consecuencias históricas.

Si el lector hojea un manual cualquiera de lógica, verá que trata de los conceptos, los juicios, los raciocinios, los principios del pensamiento—encontrará variantes terminológicas que no invalidan la generalidad de la afirmación. Verá que lo que trata de los raciocinios consiste, por ejemplo, en formular de una manera u otra la "ley": "si es verdad que A es B y que B es C, es verdad que A es C", que le será presentada como un "modo" del "silogismo", el modo llamado "Bárbara". Verá que un principio del pensamiento es, por ejemplo, el principio de contradicción: "dos juicios contradictorios como A es B, A no es B, no pueden ser los dos verdaderos". Conceptos, juicios, raciocinios, principios del pensamiento son, pues, los

objetos de la lógica, los objetos lógicos. Las leyes de los raciocinios y los principios del pensamiento, las leyes lógicas, en general. Estas leyes son juicios; por consiguiente, leyes de sí mismas: es evidente que al principio de contradicción, por ejemplo, no debe faltar ninguna ley lógica, empezando por el propio principio de contradicción. Las leyes lógicas, pues, no son sólo leyes de los objetos lógicos; figuran entre estos objetos, son también objetos lógicos.

Pues bien, el psicologismo consiste—en la lógica, porque se extiende a más que a ésta, como veremos—en considerar los objetos lógicos como fenómenos psíquicos, como hechos de conciencia; en general, como hechos. Y por consiguiente, en considerar las leyes lógicas como leyes de estos hechos, o en general como leyes de hechos, hechos entre los cuales figurarían ellas mismas. Esta reducción de los objetos lógicos a hechos psíquicos los hace relativos al hecho de la constitución y existencia de la especie humana, cuyos son tales hechos psíquicos; en general, al hecho de una especie. Inevitablemente, por tanto, el psicologismo consiste también en este relativismo específico.

Ahora bien, las leyes de hechos son le-

yes que enuncian la aparición y desaparición, la coexistencia y la sucesión de los hechos en la experiencia humana, y que se fundan en esta experiencia de los hechos. Esta experiencia no llega más que hasta el momento presente a cada instante. No abarca, pues, más que un número de hechos, todo lo elevado que se quiera, pero limitado. Por consiguiente, las leyes de hechos no pueden enunciarse en términos absolutamente ciertos más que para los hechos experimentados. Universalmente, o también para los hechos futuros, no pueden enunciarse más que en términos de probabilidad. Una probabilidad relativa al número de hechos experimentados. Todo lo alta que se quiera; muy distante siempre de la certeza absoluta.

Ello es así, en definitiva, por la naturaleza misma de los hechos. Los hechos, de conciencia o materiales, psíquicos o físicos, entre ellos el hecho de la existencia de una especie, los hechos de su constitución, aparecen y desaparecen en la experiencia, es decir, tienen principio y fin en el tiempo; cambian en éste, se dan en él, duran en él, pero siempre con límites, que los individualizan; son mudables, individuales y temporales en este sentido. La temporalidad en este sentido es, pues, la

nota fundamental y distintiva de los hechos.

Las leyes lógicas son algo completamente distinto de las leyes de hechos. Que "dos juicios contradictorios no pueden ser los dos verdaderos", que "si es verdad que A es B y que B es C, es verdad que A es C", son "leyes" que enunciamos con toda certeza en términos absolutos, no sólo para los juicios y los raciocinios de la experiencia pasada, sino para todos los juicios y raciocinios habidos—y por haber. Estamos absolutamente ciertos de que dos juicios contradictorios no serán los dos verdaderos jamás. Más aún. Estamos absolutamente ciertos de que enunciaríamos con la misma certeza lo mismo, aunque en la experiencia no se hubiesen dado jamás dos juicios contradictorios, es decir, hacemos tan absolutamente cierta enunciación independientemente de la experiencia, de toda experiencia. Pero si es así, si por un lado las leyes de hechos no pueden menos de ser o sólo parciales, o sólo probables, y por otro lado las leyes lógicas son al par universales y absolutas, la conclusión se impone ineluctable: las leyes lógicas no son leyes de hechos—los objetos lógicos, los conceptos, juicios, raciocinios y prin-

cipios, no son hechos, ni de conciencia, ni de ningún otro sitio ni clase

Si las leyes lógicas fuesen leyes de hechos, enunciarían la aparición y desaparición, la coexistencia y sucesión de los objetos lógicos en la experiencia. Pero no enuncian nada de esto. Mas además, como son leyes de sí mismas, como ellas mismas son objetos lógicos, enunciarían su propia coexistencia y sucesión, la aparición y desaparición de sí mismas con arreglo a sí mismas: puros contrasentidos, sendos absurdos.

La existencia de una verdad consiste en que sea verdad. Pues bien, las leyes lógicas son aquellos juicios verdaderos, aquellas verdades, de cuya existencia, es decir, de que sean verdad, depende la existencia de toda verdad, es decir, el que sea verdad un juicio cualquiera. O lo que es lo mismo, son los criterios supremos de la verdad y la certeza. Estamos ciertos de que, puesto que todos los hombres son mortales, cada uno de nosotros morirá, ya que somos hombres, por la certeza absoluta de la ley lógica que se presenta como el modo Bárbara. Estamos ciertos de que si es verdad que el hombre es mortal, no es verdad que el hombre no sea mor-

tal, por la certeza absoluta del principio de contradicción. Si, pues, las leyes lógicas fuesen leyes de hechos y, en cuanto tales, sólo probables, no podríamos estar ciertos de la verdad de nada. Tendríamos que dudar, con más o menos probabilidades de certeza, de la verdad de todo. Pero este probabilismo tan extremado, equivalente en realidad a un escepticismo absoluto, es un contrasentido, un absurdo. Porque tampoco podríamos considerar como cierta la afirmación de la incertidumbre de todo en que él mismo consiste. Luego una de dos. O nuestro pensamiento de él depende, se reduce a un fundato de él depende, se reduce a un fundamental, a un puro contrasentido, y el hombre vive intelectualmente el absurdo o en el absurdo, por decirlo así, o las leyes lógicas son absolutamente ciertas. Una sola afirmación absolutamente cierta supondría ya la absoluta certeza de las leyes lógicas. Pero si la existencia inteligente del hombre no es una existencia de contrasentido—una vida de locura—, si la certeza existe, y eminentemente la de las leyes lógicas, es que éstas no son leyes de hechos. Y es que los objetos lógicos no son hechos.

Consideremos, por última, las consecuencias rigurosas, ineludibles, de hacer relativas las leyes, las verdades lógicas, y con ellas toda verdad, consideradas como hechos, al hecho de una especie, de su existencia y constitución.

Si fuese verdad que la especie no existía—el día en que la especie se extinga—, sería verdad que no existiría ninguna verdad, ni ésta misma.

Si fuese verdad para la especie, por obra de su constitución, o, si se prefiere, de una perturbación de ésta que ella, la especie, no existía, sería verdad, por obra de la existencia de la especie, que no existía la especie, ni con ella ninguna verdad.

Pero la misma verdad de que la especie existe sería verdad porque la especie existe porque es verdad que la especie existe y así sucesivamente.

En fin, bastaría que no existiese la especie, o que fuese verdad para ella que no existía, para que, no existiendo ninguna verdad, tampoco fuese verdad que el mundo existe—o fuese verdad que no existe.

Si para escapar a estos contrasentidos, se arguye, por ejemplo, con referencia al primero: porque la especie no exista, no

deja de ser verdad que no existe, antes todo lo contrario, *eo ipso* se ha dejado de concebir esta verdad como un hecho. Si es un hecho psíquico de la especie, no puede no dejar de existir con ésta. Y así, en todos los demás casos.

Todos los anteriores contrasentidos son, pues, la consecuencia ineluctable de hacer relativas a una especie, que es un hecho, las verdades, considerándolas como otros hechos, hechos del hecho de la especie. La especie, su existencia, su constitución como todos los hechos, son temporales, mudables. Las verdaes, aun las que enuncian el principio y fin de la especie en el tiempo o sus mudanzas, ni mudan con éstas, ni mudan en aboluto, ni tienen principio y fin con la especie, ni tienen en absoluto principio ni fin. Justamente la verdad de que la constitución de una especie muda o de que su existencia se ha extinguido, sobrevive a la mudanza y a esta extinción, enunciándolas, como tambien preexiste a lo que enuncia. Las verdades son, pues, inmutables y universales, eternas o intemporales en este sentido. Luego, en conclusión y una vez más, las verdades no pueden ser hechos.

Pero si los objetos lógicos no son he-

chos, si en particular no son hechos psíquicos, ¿qué pueden ser los conceptos, juicios y raciocinios?

No pueden ser más que objetos cuya índole y propiedades sean las contrarias a la índole y propiedades de los hechos, en aquello en que es menester que lo sean para fundar la índole y propiedades de las leyes lógicas contrarias a la índole y propiedades de las leyes de hechos. No pueden ser más que objetos cuya índole y propiedades sean en general las necesarias para fundar la índole y propiedades de las leyes lógicas y esquivar los contrasentidos y absurdos consiguientes a concebir estas leyes como leyes de hechos y como hechos estos objetos.

La universalidad y la certeza absoluta de las leyes lógicas son todo lo contrario de la mera parcialidad o la mera probabilidad de las leyes de hechos. Estas deben su mera parcialidad o su mera probabilidad a la individualidad y la temporalidad de los hechos de la experiencia que constituye su fundamento. Los contrasentidos y absurdos consiguientes a concebir las leyes lógicas como leyes de hechos y como hechos los objetos lógicos, radican en que los hechos tienen principio y fin, mudan, y las verdades no. Lo decisivo es,

pues, la individualidad, mutabilidad y, en último fundamento, temporalidad de los hechos, por una parte, la certeza absoluta, la inmutabilidad, la universalidad, la eternidad o intemporalidad de las leyes lógicas, de las verdades, por otro. Los objetos lógicos han menester, por consiguiente, de ser unos objetos, no mudables, sino inmutables; ni individuales, sino universales; ni temporales, sino intemporales o eternos. En suma, todos los objetos lógicos han menester tener los atributos de las leyes lógicas, que ellas mismas son parte de ellos.

Unos objetos inmutables, universales, eternos o intemporales, indiscutiblemente no son hechos físicos ni psíquicos de ninguna experiencia. Son objetos poseedores de una existencia, de una índole y unas propiedades peculiares, constitutivos de un verdadero mundo distinto del mundo de la naturaleza y del mundo de la conciencia, aunque en las apretadas relaciones que irrefragablemente manifiestan tener con estos mundos. Son objetos conocidos de nosotros en actos muy diferentes de la percepción externa e interna que constituyen en la base la experiencia de los fenómenos físicos y psíquicos. Para expresar, simplemente, la peculiaridad de tal

existencia, índole y propiedades, así como la del conocimiento correspondiente, ha usado Husserl, siguiendo una tradición que remonta a Platón y contribuyendo con acción decisiva a generalizar esta terminología, términos derivados del término idea, el de más éxito histórico entre los empleados por Platón para denominar los objetos descubiertos por él. La existencia de estos objetos es una existencia ideal. Ideal, su índole. Ideales, sus propiedades. Ellos mismos, por tanto, ideales. Y el acto de pensamiento en que llevamos a cabo el conocimiento de ellos puede llamarse, congruentemente, ideación.

Al lector puede quedarle una última suspicacia. Pero ¿es posible que no haya conceptos, juicios, raciocinios que sean fenómenos psíquicos, hechos de conciencia? Lo que pasa es que estos términos son equívocos. Por no ser advertida habitualmente la existencia de los objetos ideales, su distinción en particular de los fenómenos psíquicos, se llama con el mismo nombre a los objetos ideales y a aquellos fenómenos psíquicos particularmente relacionados con ellos. En un juicio como el principio de contradicción, "dos juicios contradictorios no pueden ser ambos verdaderos", hay el juicio ideal significado

por esta expresión y el acto en que pensamos este juicio ideal, acto que también llamamos juicio. Los juicios contradictorios a que el principio se refiere son los juicios ideales. A los actos de pensamiento llamados también juicios no puede referirse, por la sencilla razón de que la referencia a ellos no podría consistir sino en afirmar que dos actos de pensamiento de contenido—ideal—contradictorio no podrían darse en la experiencia psíquica; ahora bien, esto sería negar las efectivas contradicciones en que para malaventura nuestra estamos tan frecuentemente incurriendo.

4

La crítica del psicologismo hecha por Husserl no concluye más que la idealidad de los objetos lógicos. Pero una vez reconquistada ésta, nada tan consecuente como reconquistar también, e incluso conquistar por vez primera, la de los demás objetos del mismo mundo e índole. El propio Husserl, ya en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, y en su segunda gran obra, las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*,

de 1913, avanza en tal dirección. El mismo año de 1913 dió Max Scheler, en *El formalismo en la ética y la ética material del valor,* un sesgo decisivo a las ideas de muchos pensadores de la época contemporánea que hablan de un "valer" y de "valores", desde el pensador de mediados del siglo pasado, Lotze, pasando por Nietzsche, hasta el neokantiano de nuestros días, Rickert; Brentano, el maestro de Husserl; y condiscípulos de éste como Meinong. En su *Etica,* de 1926, Nikolai Hartmann sistematiza ésta de los valores como objetos ideales, atribuyendo expresamente a la crítica del psicologismo hecha por Husserl la reconquista del mundo de los objetos ideales en nuestro tiempo. El psicologismo ético, el estético, paralelos al lógico, es decir, el considerar los objetos éticos y estéticos, los valores, como fenómenos psíquicos y no como objetos distintos de todo lo psíquico, son "superados" en el mismo sentido que el psicologismo lógico.

Consecuencia de toda esta actividad filosófica ha sido la generalización entre los profesionales y la divulgación didáctica entre los escolares y el público culto de ambos continentes, de una filosofía

fundada en la distinción de varias clases o reinos de objetos. Así, por ejemplo:

Objetos físicos: extensos y localizados en el espacio o espaciales, temporales, individuales, en relaciones de causalidad, perceptibles por los sentidos, todos los objetos que percibimos por éstos.

Objetos psíquicos: inextensos o en general inespaciales, temporales, individuales, en relaciones de causalidad, conocidos por la llamada percepción interna o conciencia; nuestras sensaciones, sentimientos, impulsos, actos de percepción, de pensamiento, de voluntad.

Objetos ideales: inespaciales, intemporales o eternos, universales, en relaciones ideales, conocidos por medio del pensamiento o de intuiciones peculiares; los objetos de la matemática, de la lógica, las relaciones.

Los valores son considerados por unos como una región o provincia del reino de los objetos ideales; por otros, como un reino más. La radical distinción entre el reino de los valores y todos los demás reinos consistiría en que todos los demás objetos *serían* o constituirían el mundo del *ser*, mientras que los valores no serían, sino que *valdrían* o constituirían el mundo del *valer*.

(La *Introducción a la Filosofía* de Aloys Müller, traducida por mí y editada por la Revista de Occidente, reeditada por Espasa-Calpe Argentina, es el libro didácco más típico de toda esta filosofía y acaso el que más ha contribuído a difundirla.)

5

Todo lo relatado ha hecho cambiar grandemente la significación dada al término de filosofía.

Originariamente, y aun a lo largo de su historia, como colegimos de los textos citados al principio, la filosofía es considerada como la motivación y el ejercicio de una actividad humana, e incluso como la forma asumida por la vida dedicada a esta actividad y como el carácter típico de las personas que llevan tal vida. Aun suponiendo que la actividad filosófica se reduiera estrictamente a formular determinados juicios o verdades—filosofemas—, siendo concebidos estos juicios como actos del pensamiento, como actos psíquicos, la filosofía seguiría siendo una actividad humana.

Pero he aquí que de estos actos psíquicos se destacan los juicios ideales. El nom-

bre de filosofía se desplaza hacia ellos. La filosofía pasa a ser el conjunto ideal de los ideales filosofemas. Deja de ser la actividad humana relacionada con éstos, la que los aprehende en su objetividad ideal, ya que no la que los formula como meros efectos, productos y elementos suyos.

El descubrimiento de los valores ha dado una modalidad particular a esta concepción de la filosofía. Los valores son aprehendidos en su objetividad—ideal o *sui géneris*—por medio de actos de una intuición peculiar. Sobre los valores así aprehendidos, intuídos, se formulan, o, más rigurosamente, se aprehenden, en actos de pensamiento, juicios—objetivamente ideales—sobre ellos, llamados juicios de valor. Pues bien, para algunos la filosofía no tiene nada que ver ni con los objetos físicos, ni con los psíquicos, ni con los ideales, sino sólo con los valores. Los objetos físicos serían objeto de las ciencias naturales. Los psíquicos, de la psicología, que no sería filosofía, sino una ciencia especial. Los objetos ideales serían objeto de la matemática, por ejemplo. Pero ¿en qué sentido la filosofía tendría que ver sólo con los valores? En éste. La filosofía sería el conjunto ideal o *sui géneris* de los valores y de los juicios ideales sobre ellos.

No la actividad humana aprehensiva de los valores y de los juicios de valor.

Filosofía pasa así de ser el término expresivo de una realidad humana, mudable, individual, temporal, a ser el término expresivo de una idealidad inmutable, universal, intemporal o eterna.

En estas dos pequeñas sartas de calificativos antitéticos se expresa habitualmente, tradicionalmente, una valoración. La realidad humana es menospreciada en comparación con el alto, sumo aprecio hecho de la idealidad. Esta valoración remonta a Platón por lo menos. Léase su *Fedón*. La lectura sugerirá al lector el origen religioso de la valoración. El lector no podrá menos de pensar que la oposición del mundo de la realidad sensible y el mundo ideal es una trasposición en conceptos filosóficos de una oposición ínsita en el fondo de sentimientos acaso de toda religiosidad. En todo caso, el sentimiento de aversión e incluso de asco físico a la carne, corruptible, al cuerpo, a lo corpóreo en general, a este mundo, a esta vida perecederos, el sentimiento de la impureza de lo carnal, ligado a fenómenos como los de la vergüenza de lo natural, del escrúpulo, del pecado, de los remordimientos de conciencia, de la penitencia y la

mortificación, con el sentimiento correlativo de un anhelo de otra vida, de otro mundo, puro, incorpóreo, incorruptible, imperecedero, es algo consustantivo a la religiosidad que se expresa ya en la historia del Paraíso Terrenal y no extraño en manera alguna a las variedades de la religiosidad griega.

Estos sentimientos piden el abandono efectivo del cuerpo, de esta vida, de este mundo, y mientras no llegue su hora, siquiera el olvido, el descuido, la negligencia del cuerpo, de esta vida, de este mundo. Siga leyéndose el *Fedón.*

Los filósofos que reducen la filosofía al conjunto ideal de los valores y de los juicios sobre ellos no hacen más que repetir, desde muy lejos, desmayadamente y sin conciencia ya de su sentido, el platónico gesto de asco—con olvido, descuido y negligencia de esta vida y de la actividad en que consiste.

En Platón lo *metaxy* ¿no responde a la imposición de la realidad que se quiere descuidar, pero que se hace valer? Una religión como la católica incluye el dogma de la resurrección de la carne. En la plenitud de la bienaventuranza, en la visión beatífica, en la beatitud, entra la adjunción del cuerpo glorioso. Así purifica-

da, la carne misma es salvada y trasportada a la otra vida, al otro mundo. Acaso sea debido ver en este dogma un reconocimiento de que la realidad no puede descuidarse, despojarse así como así. De que ahí está y algo hay que hacer con ella. En conclusión, una actitud más completa y coherente que la de los filósofos que se limitan a largarse hacia lo ideal, a lo sumo diciéndole a la realidad: "ahí te quedas".

6

Toda la filosofía de los objetos ideales gravita sobre la concepción de los objetos físicos y psíquicos como mudables, individuales y, en último término, temporales. Si los objetos físicos y psíquicos no se caracterizasen por tales notas, no habría fundamentos para distinguir de ellos los ideales por la posesión de las contrarias.

Así ya en el punto de partida contemporáneo de toda esta filosofía. La crítica del psicologismo hecha por Husserl gravita entera sobre la concepción de los hechos en general y en particular de los hechos psíquicos como mudables, individuales y temporales, y de la especie como un hecho de esta índole. Si la especie no

fuese un hecho de esta índole, o si la índole de todos los hechos no consistiese en mutabilidad, individualidad y temporalidad en el sentido indicado en lo anterior, los contrasentidos y absurdos encontrados no se darían y no habría fundamentos para formular las conclusiones de Husserl [1].

7

Lo que da a los hechos físicos y psíquicos su carácter de tales, su efectividad o facticidad, es, en último término, su temporalidad. Lo que, como hechos en plural, distintos unos de otros, los individualiza, es el principio y el fin con que se dan en el tiempo. Y su ser efectivamente cada uno, su ser cada uno de hecho, un hecho, es su darse en el tiempo. En cuanto a la mutabilidad, veremos que puede considerarse sencillamente como una función de la manera de darse el principio y el fin en el tiempo.

[1] La crítica de la crítica del psicologismo por Husserl, y de rechazo de toda la filosofía subsecuente, en el sentido en que va a insinuarse aquí, fué ya la intención de mi tesis doctoral, presentada a la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid y aprobada por ella en 1928, publicada en 1930.

Estos principio y fin con que los hechos se dan en el tiempo, se dan como relativos. El principio, como continuación real, sin solución real de continuidad, de hechos anteriores. El fin, como antecedente real, también sin solución de continuidad real, de hechos posteriores. Principio y fin relativos, pues, a otros hechos del mismo género, exteriores al considerado. Los hechos se dan, en suma, como limitados por otros hechos del mismo género, exteriores al limitado, limitado por fuera.

La vida humana individual el individuo humano, la vida humana colectiva, la especie humana, son considerados como hechos, en el mismo sentido que los físicos y psíquicos. Como algo que se da en el tiempo con principio y fin relativos a algo exterior homogéneo, como algo limitado por fuera por este otro algo exterior. La vida humana individual es representada y el individuo humano visto como los individuos de las especies naturales y su vida—aun tratándose de uno mismo y de la vida propia. Quien se representa su vida y se ve a sí mismo como se representa la vida de un semejante y como ve a éste, es que en lugar de representarse la vida del semejante y de ver a éste como vive la suya y se vive a sí mismo, se re-

presenta la vida del semejante y la suya y ve al semejante y se ve a sí mismo como se representa la vida de un individuo de una especie viva cualquiera y como ve a este individuo. Análogamente, quien se representa la vida humana colectiva como vida de la especie humana, quien piensa en la especie humana, se la imagina como otra especie natural cualquiera. Pero quien ve un individuo de una especie natural o se representa su vida, quien se imagina una especie natu al, ve el individuo, se representa su vida, se imagina la especie, como un hecho de la naturaleza, en la naturaleza, como un hecho físico, objeto de su percepción o representación imaginativa o de la índole que sea. La temporalidad de la vida humana individual y colectiva, del individuo humano, de la especie humana, así percibidos o representados, siendo, pues, la misma que la de los hechos físicos y psíquicos, la facticidad es para todos también la misma. Todos son hechos en el mismo sentido.

Pero los hechos físicos y psíquicos son abstracciones. Los hechos físicos son abstracciones del concreto del mundo físico. Un hecho físico no es real sino concreto con los demás integrantes de este mundo. Los hechos psíquicos son abstracciones

del concreto de la vida humana. Un sentimiento, un impulso, un acto de percepción, de pensamiento, de voluntad, no es real sino concreto con los demás integrantes de la vida psíquica, en general de la vida del individuo correspondiente. Los hechos psíquicos se abstraen, pues, del concreto de la vida individual. Estas abstracciones se reducen a distinguir los hechos físicos o psíquicos del resto de la naturaleza o de la psique, pero manteniéndolos en el plano o seno de éstas, no alterando su índole, meramente física o psíquica. Pues bien, a esta abstracción con que se les considera, se deben la individualidad y temporalidad con que se concibe la facticidad que los define. Esta abstracción es la que les da el principio y el fin relativos a los hechos anteriores y posteriores con que están en realidad concretos sin solución de continuidad. La mutabilidad puede considerarse como una función de la relatividad de los principios y fines dados a los hechos por esta abstracción. Las mutaciones de un hecho son otros tantos hechos abstraídos en el seno del hecho, como éste mismo es una abstracción del concreto de los hechos, el cual puede considerarse como un hecho

al par que los hechos como mutaciones internas a él.

Análogamente, la vida humana individual y el individuo humano son todavía una abstracción. Una abstracción del concreto de la vida colectiva. Un individuo humano no es real sino concreto con los demás integrantes de la vida humana, que propiamente es la colectiva. Como el sentimiento, el impulso, el acto, es un hecho psíquico, esto es, que sólo se da en la psique, en conexión con el conjunto de los demás hechos psíquicos, el individuo es un hecho social, esto es, que sólo se da en la sociedad, en conexión con el conjunto de los demás individuos. La vida es, en su constitución misma, convivencia. Consiste, en efecto, en actos que suponen o requieren otros individuos como sus causas o sus objetos—desde el ser criado, educado por la madre, hasta el amar en su día a otras personas. El solo sentido propio, porque solo real, de la expresión vida humana, es, pues, este sentido concreto, de la humana convivencia. La vida humana individual y el individuo humano se abstraen, por tanto, de la convivencia humana. Esta abstracción consiste en no hacer caso de aquellos otros individuos que son objeto o causa de los actos que cons-

tituyen la vida del individuo considerado. Pues bien, a esta abstracción deben el individuo humano y su vida su principio y fin relativos a las vidas ajenas y a los demás individuos, su individualidad y temporalidad su facticidad, idénticas todas a las de los individuos de las especies naturales, a las de los hechos físicos. Si parece no ser exclusiva, exactamente así, es porque actúa la manera propia de vivir los humanos nuestra vida, de que hablamos en seguida. La abstracción de que estamos tratando monta sobre esta manera propia, alterando la índole propiamente humana del individuo o la vida considerados, substravéndolos en cierto grado y modo a la vida humana real. Y todo esto es así, no ya cuando la vida o el individuo considerados son la vida propia o uno mismo, sino aun en el caso de un individuo o una vida ajenos, o de la vida o el individuo humano en general.

También, en fin, es una abstracción la vida humana colectiva representada como el hecho físico de la vida de la especie humana, al modo de la vida de otra especie natural cualquiera. Mas para percibirlo así, es menester darse cuenta de la manera propia de vivir los humanos nuestra vida.

Nos encontramos viviendo ya y, normalmente, habiendo de vivir aún; pero viviendo ya y habiendo de vivir aún en convivencia, en la convivencia con los demás y de éstos entre sí, viviendo y habiendo de vivir, pues, *nuestra* vida: lo que vivimos es un convivir. Este convivir no es *representado* como la vida de una especie, como un hecho físico *objetivo*, sino *vivido* como vida *propia*. La índole propiamente humana de la vida humana radica en esta peculiar referencia a nosotros mismos en cuanto tales que es el vivirla como propia. Sólo fórmulas como éstas sugieren, más que expresan, y aun así hasta donde es factible, la realidad, concreta, de la vida humana. Ellas la caracterizan por lo pronto por dos rasgos fundamentales: ser convivencia y ser vivida como propia.

Pues bien, sin duda vivimos esta nuestra vida como dándosenos con un principio y un fin temporales. Pero un principio y un fin temporales que se nos dan de un modo absolutamente *sui géneris*. En lugar de dársenos como los de la vida de nuestros semejantes y éstos como los de los individuos de las demás especies, se nos dan los de la vida de nuestros semejantes como los nuestros propios, y unos

y otros como absolutamente heterogéneos a los de los individuos de las demás especies. El principio y el fin temporales con que vivimos nuestra vida no se nos dan como los de un hecho físico—así sea la vida de una especie—, ni como los de un hecho psíquico de cualquiera de nosotros. No se nos dan, en efecto, como relativos a los hechos físicos o psíquicos anteriores y posteriores, como relativos a algo homogéneo exterior que limita por fuera. Porque no hay nada homogéneo exterior a nuestra vida que pueda limitarla por fuera. No hay otros hechos de la índole de nuestra vida anteriores y posteriores a ella. Algo homogéneo a *nuestra* vida habría de ser *nuestro* en el mismo sentido que ella, y entraría por esta su definición en ella. Nuestra vida abarca absolutamente todo lo que tiene la índole propiamente humana de la vida humana antes puntualizada. Pero aun no habiendo nada exterior homogéneo que pueda limitarla por fuera, o mejor, precisamente por no haberlo, vivimos nuestra vida como limitada, pero en sí misma y por sí misma, desde sí misma o desde dentro. No la vivimos como teniendo principio y fin dentro de un tiempo representado como excedente de ella, sino transcurriendo en

forma de tiempo dentro de su principio y fin, que son al par los de este tiempo que es su forma de transcurso y que es vivido como ella misma. Podemos sin duda representarnos nuestra vida como limitada por fuera, pero es representándonosla así desde ella vivida como limitada desde dentro. El principio y el fin temporales con que vivimos nuestra vida se nos dan, pues, en el sentido insinuado, como absolutos. Ellos caracterizan, por tanto, en un tercero y decisivo rasgo, la convivencia vivida como propia, como algo absoluto.

Lo que precede equivale a decir que la individualidad y la temporalidad de nuestra vida son una individualidad y una temporalidad *sui géneris*, perfectamente distintas de la individualidad y temporalidad de los hechos tanto físicos como psíquicos. La individualidad de nuestra vida no es la de su distinción respecto de otras, sino la de su unidad, con la simultánea exclusión o inexistencia de otras Ni su temporalidad tampoco la de darse con un principio y un fin relativos a algo homogéneo exterior en un tiempo excedente de estos límites, sino la de ser vivida transcurriendo en forma de tiempo dentro de sus propios límites absolutos.

Y todo esto pretende ser, no interpre-

tación alguna, sino pura descripción de los fenómenos vividos en cuanto tales. A quien no le parezca vivirlos así, seguramente le sucede no darse bien cuenta refleja de lo vivido en la actitud vital espontánea, por falsearlo o sencillamente encubrirlo con las representaciones objetivadoras, abstractas, de lo vivido que emergen de ella.

Ahora podemos volver a la abstracción para percibir la cual era menester nos diéramos cuenta de la manera propia de vivir los humanos nuestra vida. Indicada esta manera, puede definirse esta abstracción con muy pocas palabras. Cuando nos representamos la vida humana como el hecho físico de la vida de la especie humana, al modo de la vida de otra especie natural cualquiera, abstraemos del vivirla como propia, representándola como si tal no la viviéramos, como ajena o extraña, como objetiva. Esta abstracción despoja, por tanto, a la vida así representada, de su índole propiamente humana.

En conclusión: la realidad de la vida humana está en la concreción de las vidas individuales en la humana convivencia, vividas aquéllas y ésta como vida propia de *cada uno* de *nosotros*.

Pero si todo lo anterior es exacto, la facticidad de nuestra vida ha de ser tan *sui*

géneris como su individualidad y temporalidad. Ante todo, nuestra vida es, sin duda, un *hecho,* por nuestro vivirla efectivamente con su tiempo. Pero es un hecho del que los hechos—los psíquicos, directamente; los físicos, en cuanto objetos de los psíquicos—son hechos parciales, al que son internos, en el que están fundados, al que son relativos, en suma, del que son abstracciones, mientras que él es, por lo mismo, total, continente, fundamental, absoluto, concreto, real. El hecho de que yo esté ahora pensando y escribiendo esto, sintiendo a una el entusiasmo animador y la fatiga consecuente, es un hecho del hecho de que vivo en convivencia en la cual viven también ustedes, mis lectores, es decir, del hecho de nuestra vida. El vivirnos conviviendo es el hecho único, absoluto, al que se refieren, del que dependen en determinado sentido todos los demás hechos. Nada tan efectivo como que estamos viviéndonos en convivencia. Todo, menos de hecho que esto. La vida humana, en su solo sentido real, el sentido concreto de la humana convivencia; según su índole propiamente humana, el ser vivida como propia: nuestra vida—el hecho por excelencia, el

único hecho en sentido absolutamente riguroso y fundamental.

Este hecho podemos representárnoslo como el hecho físico relativo de la vida de nuestra especie en la naturaleza. Es que no nos la representamos como la vivimos. No la vivimos como un hecho físico relativo, sino como un hecho absoluto y *sui géneris*, humano. Y la representación es un hecho psíquico del hecho de nuestra vida.

La vida de nuestra especie es un hecho físico. Pero nuestra vida no se reduce al hecho físico de la vida de nuestra especie. Nuestra vida es un hecho de una facticidad absolutamente distinta de la de todo hecho físico. Y a este hecho se reduce incluso el hecho físico de la vida de nuestra especie.

En definitiva: la vida humana es un *hecho* en un sentido absolutamente distinto de todos los *hechos*.

8

Los objetos ideales son considerados tradicionalmente como objetos abstractos. La interpretación más extremada de esta abstracción es la que la interpreta como

distinción de un mundo de objetos ideales respecto del mundo de los hechos. Esta distinción se funda en la oposición de los atributos de los objetos ideales a las notas distintivas de los hechos. Pero a las notas distintivas de los hechos abstractos. Estos son los hechos a cuya individualidad y temporalidad resultan opuestas la universalidad y la eternidad de los objetos ideales.

Pues bien, ambas abstracciones, la de los objetos ideales y la de los hechos, son correlativas. Al abstraer individuales y temporales los hechos del concreto de la vida humana, resultan abstraídos universales y eternos los objetos ideales de los hechos. Al *limitar* a su individualidad temporal los hechos, los *trascienden* los objetos ideales, y la universalidad y eternidad de éstos no son más que la expresión de esta trascendencia. Pero si reparamos en que los hechos son análogamente trascendidos por el hecho absoluto de la vida humana, advertiremos el paralelismo entre los objetos ideales con su universalidad y eternidad y el hecho de la vida humana con su carácter de absoluto.

Al ser abstraídos los hechos del concreto de la vida humana, resultan abstraídos de los hechos, por los atributos de la uni-

versalidad y la eternidad que asumen, los objetos ideales. Pero si tales atributos asumen estos objetos, es porque el abstraer los hechos del concreto de la vida humana los constituye en representantes del carácter absoluto de ésta. Mas si en tales representantes se constituyen, no puede ser a su vez sino porque los objetos ideales se hallan en la concreción real, original, con la vida humana que pierden, al ser abstraídos de ella, los hechos. La universalidad y la eternidad de los objetos ideales no son, pues, más que la expresión de la trascendencia y la fundamentalida del hecho concreto y absoluto de la vida humana por respecto a todos los hechos abstraídos de él. Radican, por tanto, en el carácter de absoluto de tal hecho, bien lejos de trascender éste.

Cuando nos representamos los objetos ideales trascendiendo, no ya los hechos psíquicos que son los actos de que son los objetos correlativos, sino el hecho de la convivencia humana, es que empezamos por representarnos ésta como el hecho físico abstracto de la vida de una especie natural. Si no nos representamos la convivencia humana como tal hecho físico abstracto, sino como la vivimos, como el hecho *sui géneris* y absoluto que es

nuestra vida, no tenemos fundamento alguno para pretender la existencia de unos objetos ideales aparte de la realidad de la vida humana. Pues todos los fundamentos aducidos para pretenderla se reducen a la oposición de la idealidad a la facticidad de los hechos, pero la facticidad de la vida humana es muy distinta, y no sólo no son a ella opuestos los atributos de la idealidad, sino que son expresión y emergencia de los suyos.

En la concreción de la vida humana están concretos los objetos ideales mismos. La realidad, concreta, es una: en ella, con ella se hace una, real, la idealidad. Lo abstracto, en realidad es concreto. Lo ideal, en concreción es real.

La idealidad es entendida como una idealidad trascendental, como una subjetividad trascendental, esto es, ideal: la trascendentalidad sería ideal. Todo lo precedente conduce a decir más bien: lo trascendental es nuestra vida; nuestra vida es una realidad trascendental; trascendentalidad, pero real.

Nuestra vida como realidad trascendental no es la abstracción de la conciencia, sino la realidad de la vida en su total concreción. Menos es, pues, la abstracción de la conciencia individual del solipsismo;

es la realidad primaria de la convivencia.

El entender la facticidad en el sentido exclusivo de la facticidad de los hechos físicos y psíquicos es liza común a los que hipostatan la idealidad y a sus adversarios realistas o empiristas. La justa ha versado sobre la reducción o la irreductibilidad de los objetos ideales a los hechos. La argumentación del idealismo consiste en mostrar la irreductibilidad de la idealidad a la facticidad de los hechos. La crítica del idealismo, en mostrar la inexistencia de objetos ideales a distinción de los hechos. La distinción entre la facticidad de los hechos físicos y psíquicos y la del hecho de la vida humana permite renovar el torneo y concluir, con nuevas y muy al parecer convincentes razones, la reducción de lo ideal a la realidad, que es sólo el concreto de nuestra vida—con su mundo—en cuanto tal.

9

Si es así, resulta muy quebrantado el principal motivo conducente a entender por filosofía una entidad ideal en lugar de una real actividad humana. Pero aunque así no fuese, no habría motivo para

abandonar esta primaria interpretación. Aun suponiendo que la filosofía sea una determinada entidad ideal, esta entidad es el innegable objeto de una peculiar actividad humana. En cualquiera de los dos casos es, pues, necesaria una teoría de esta actividad. Y en cualquiera de los dos, esta teoría sería una filosofía de la filosofía. En el caso de que la filosofía fuese un conjunto de ideales filosofemas, porque hay filosofemas sobre los filosofemas. En el caso de que la filosofía se reduzca a una actividad humana, porque hay actos que se refieren a otros. El juicio "todo juicio filosófico ha de ser verdadero" es un juicio filosófico sobre los juicios filosóficos, incluído en éstos él mismo, interprétense él y los demás como entidades ideales o como actos reales. La reflexividad sobre sí misma es esencial a la filosofía, interprétesela como quiera. Naturalmente, para la idea de la filosofía aquí expuesta, la reflexividad ideal, el *logos del logos*, el *eidos del eidos*, que no son sólo perfectamente posibles, sino plenamente reales, son la mera y necesaria expresión de la efectiva reflexividad real.

10

Una teoría de la actividad filosófica tiene que ser una teoría capaz de explicar el hecho de que la actividad filosófica haya consistido en tan buena proporción a lo largo de la historia en actividad abstractiva de lo ideal. Y tiene que ser, más amplia y profundamente aún, una teoría de la naturaleza humana que muestre en ésta el lugar y la dinámica de la actividad filosófica.

La abstracción de lo ideal tiene un sentido y fundamento que habitualmente no se advierten. Habitualmente se la toma como una pura operación intelectual que se agotaría en ella misma. La verdad es muy otra. Esta operación por la cual se desprende de la realidad de la vida humana y su mundo el mundo ideal, se efectúa en el ámbito de una vida individual informada por ella—por la operación—como condición suya—condición tal vida de la operación. Y la operación y tal vida dan satisfacción a una tendencia a trascender este mundo, a trascenderse a sí misma la naturaleza humana, ínsita en ésta.

La naturaleza humana no puede trascenderse a sí misma en realidad o saliendo

realmente de sí misma. La religión cristiana la hace trascenderse a sí misma en esta vida por obra de una gracia *sobrenatural*, y en *otra vida* a través de una *resurrección* gloriosa. El individuo humano abstrae intelectualmente, pues, una parte de la vida humana y se abstrae vital e individualmente en esta parte. Y la naturaleza humana se trasciende así—de una parte de ella en otra.

Este trascenderse a sí mismo por abstracción interna a sí mismo se encuentra en Fichte en los términos siguientes. "El ente racional finito no tiene nada fuera de la experiencia. Esta es la que contiene toda la materia de su pensar. El filósofo se halla necesariamente en las mismas condiciones. Parece, según esto, inconcebible cómo pueda elevarse por encima de la experiencia. Pero el filósofo puede abstraer, es decir, separar mediante la libertad del pensar lo unido en la experiencia. En la experiencia están inseparablemente unidas la cosa... y la inteligencia... El filósofo puede abstraer de una de las dos —y entonces ha abstraído de la experiencia y se ha elevado sobre ella. Si abstrae de la primera, obtiene una inteligencia en sí, es decir, abstraída de su relación con la experiencia; si abstrae de la

última, obtiene una cosa en sí, es decir, abstraída de que se presenta en la experiencia". (*Primera Introducción a la Teoría de la Ciencia,* traducción mía, publicada por la *Revista de Occidente,* p. 15.)

El ente racional finito es el hombre. A la experiencia equivale la vida humana. El hombre no tiene nada fuera de la vida humana. Al elevarse el filósofo por encima de la experiencia equivale el trascenderse a sí misma la naturaleza humana —en el filósofo. A la libertad del pensar corresponde la operación intelectual de la abstracción. Lo que Fichte describe es, pues, una efectiva actividad de trascenderse la naturaleza humana a sí misma por abstracción interna a sí misma. Pero para Fichte las dos partes de su experiencia son la cosa y la inteligencia, que corresponden a lo real objetivo y a la subjetividad ideal más que a lo ideal y al resto del concreto de la vida. En las consideraciones anteriores, el papel de la cosa fichteana lo hace lo ideal, y en lugar de la inteligencia aparece la vida amputada tan sólo de lo ideal.

Mas para que la abstracción y el trascenderse por ella se den realmente en la vida humana, es menester que la naturaleza humana sea tal que los haga posibles.

Ahora bien, así es, en efecto, la naturaleza humana.

La abstracción y el trascenderse por ella suponen una concreción en renovado trance de *se-cesión* como intento de *ex-cederse*. La naturaleza humana es *multiplicidad* de movimientos y actos que se *despliegan* hacia una periferia esférica de términos antípodas y se *repliegan* reactivamente hacia un centro, hacia un término medio (*meson* y *mesotes* aristotélicos). Es constitutiva oscilación entre los opuestos extremos del descentrarse, de la excentricidad, a través del centrarse, de la concentración.

Esta dinámica estructura se realiza en forma de individuación. La convivencia se *des-pliega* en individuos, los individuos se *com-plican* en la convivencia. Y en las personalidades de los individuos se encarnan las distintas tendencias hacia los términos entre los cuales oscila la naturaleza humana.

Una de estas tendencias es la tendencia a excederse por la vía de la inteligencia movida del afán de personal superioridad y dominación sobre los demás. Esta tendencia lo es a distinguirse, a abstraerse consciente, intencionalmente de los demás en cuanto personalidad señera. En-

carnada esta tendencia en una persona, caracteriza a la personalidad filosófica. La filosofía sería la actividad y la vida de abstracción intelectual de algo y de abstracción vital de la individualidad o la persona en este algo, actividad y vida característica de la personalidad afanosa de una personalidad individual absoluta. La filosofía ha preconizado en algún caso un ideal de vida concreta. Ella misma, empero, es constitutivamente abstracción en el seno de la vida. El ideal filosófico de la vida concreta no sería quien lo cumpliese un filósofo.

De la índole misma del afán de personalidad individual absoluta nace la historia de la filosofía como esencial, necesaria discrepancia *ab initio* de cada filósofo con los demás. De la índole concreta de la vida humana y de la adherencia del carácter de absoluto al concreto sólo en cuanto tal, se originan los límites de la filosofía. La realidad de la vida humana es la concreción de la convivencia. El yo tiene un sentido relativo. La filosofía es intención y empeño de dárselo absoluto. La intención de un yo absoluto es el contra-sentido de la filosofía, que se manifiesta en las concepciones de un yo que no sería el de

una persona individual. El plural es el signo de la limitación de la filosofía.

Pero en estos límites de la filosofía toca los suyos la naturaleza humana. El filósofo es uno de los lugares de la Humanidad donde la naturaleza humana hace la experiencia de su dinámica estructura oscilante entre términos que son infranqueables límites. Aquel en que toca el límite impuesto al trascenderse a sí misma por la doble vía conexa de la inteligencia de lo ideal y de la individuación de la personalidad absoluta, puesta ésta en una relación privativa de ella con lo ideal y la inteligencia. El afán de sobrehumanizarse, como superhombre aislado y como habitante y dueño de un mundo superior, es el de un deshumanizarse imposible al hombre.

Las distintas variedades de la tendencia filosófica—entre ellas la de excederse por la vía de la inteligencia abstractiva de lo ideal—, encarnadas en distintas personas, caracterizan las distintas filosofías —filosofemas, actividades, vidas—y personalidades filosóficas. Ya lo vió también Fichte: "Qué clase de filosofía se elige, depende de qué clase de hombre se es". (o. c., p. 31). Más recientemente volvió a verlo Dilthey, al que han seguido otros.

El concepto de "nuestra vida", central en las consideraciones anteriores, es el concepto central de la filosofía de mi maestro Ortega y Gasset. Precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pienso es mera reproducción de esta filosofía o prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante en una doble dirección inversa: reconocerle lo suyo y no achacarle lo que no querría aceptar. Pero tal puntualización me es imposible. Durante años he vivido en convivencia frecuentemente diaria con él. He sido el oyente de palabras o el interlocutor de conversaciones en que se precisaban sus propias ideas en gestación, he leído manuscritos inéditos. Así, ya no sé si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oirle o leerle a él, o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen. Espero que estas declaraciones basten a los terceros a quienes pudiera desvelar el dar a cada uno lo suyo—los únicos, seguramente, de quienes pudiera salir una reclamación.

INDICE

Págs.

NOTA PRELIMINAR..... 9

I

FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

Resumen de las conferencias de José Gaos 13

II

FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

Primer artículo de Francisco Larroyo. 51

III

PRIMERA CARTA DE JOSÉ GAOS A FRANCISCO LARROYO 69

IV

DISPUTATIO DE NOMINE

Segundo artículo de Francisco Larroyo 83

V

Págs.

Segunda carta de José Gaos a Francisco Larroyo 105

VI

La lógica prekantiana del doctor Gaos
Tercer artículo de Francisco Larroyo. 115

VII

La filosofìa, ciencia de los valores
Por Francisco Larroyo..... 125

VIII

Filosofía, personalidad
Por José Gaos..... 137

Este libro se acabó de imprimir el día 27 de enero de 1940, en la "Imprenta Industrial Gráfica, Sociedad Anónima", con tipos Caledonia propiedad de "La Casa de España en México", en papel importado Mearaco Ledger, y al cuidado de: Director, *Daniel Cosío Villegas;* Regente, *Emilio Alvarez Farinas;* Linotipista, *Jesús Cecilia Alonso;* Cajista, *Julián Lara Cavero;* Prensistas, *Modesto Sedeño Alonso* y *Leandro Pizarro González,* y Encuadernador, *Agustín García Andújar.*